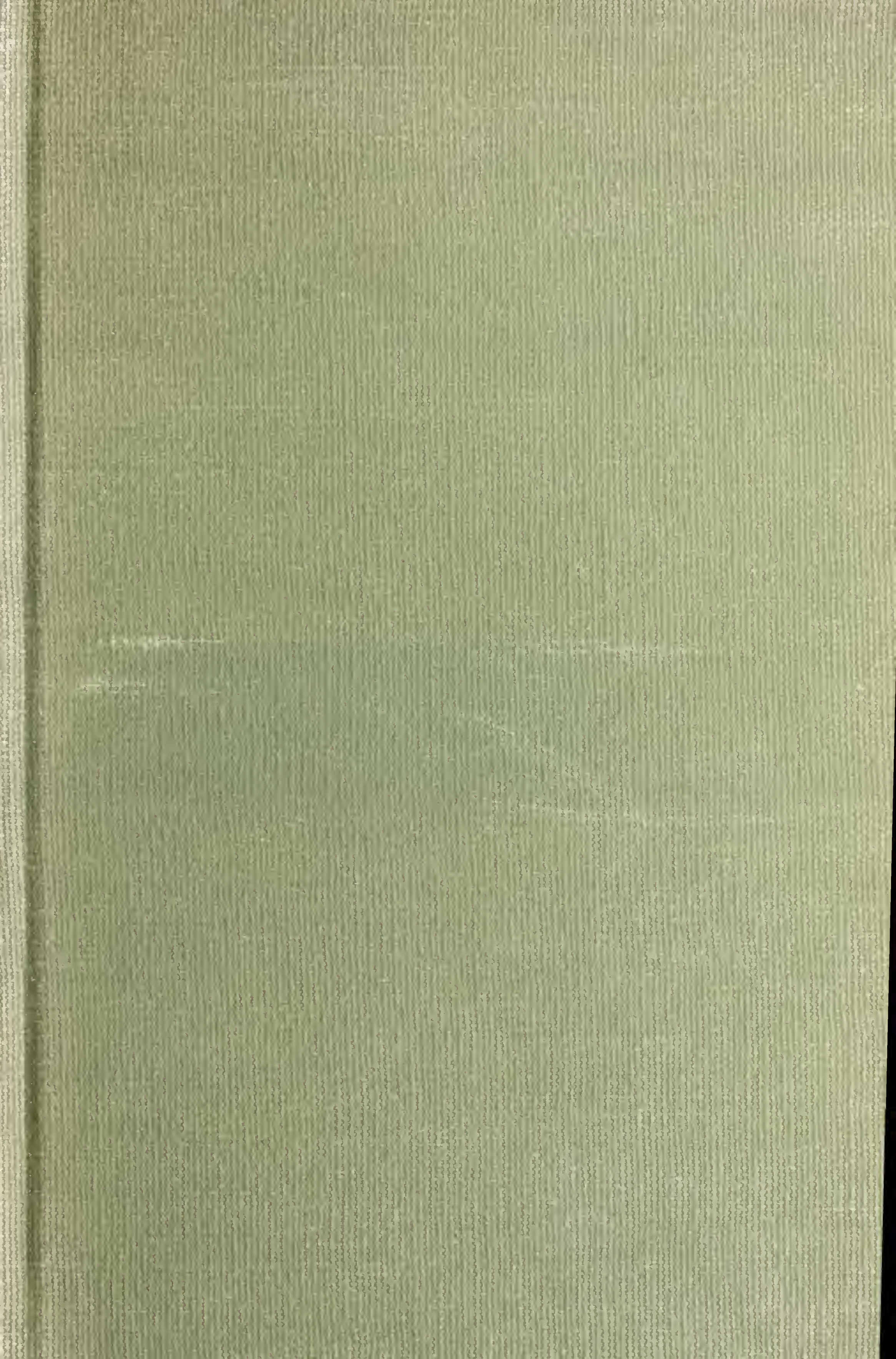
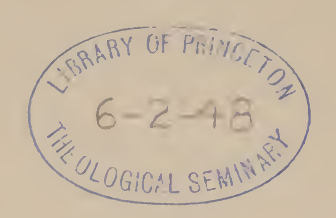



LIBRARY OF PRINCETON
6-2-48
THEOLOGICAL SEMINARY

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

# HISTORIA
DE LA
# FILOSOFIA ESPAÑOLA

## FILOSOFIA CRISTIANA
DE LOS
## SIGLOS XIII AL XV

POR

TOMÁS CARRERAS Y ARTAU
CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD
DE BARCELONA

JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU
CATEDRÁTICO DEL INSTITUTO
DE 2.ª ENSEÑANZA "BALMES" DE BARCELONA

OBRA LAUREADA POR LA ASOCIACIÓN CON EL PREMIO MORET

TOMO II




DOMICILIO SOCIAL:
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES
Valverde, 24.—Teléfono 12529
MADRID
1943

IMPRENTA ALDECOA. - BURGOS 15073

PARTE CUARTA

# ESBOZO
# DE
# UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL LULISMO

# CAPÍTULO XVIII

## LOS ALBORES DEL LULISMO

### I

### Introducción

Lulismo, antilulismo y pseudolulismo. — Concepto de una Historia filosófica del lulismo. — Estado actual de las investigaciones. — El presente esbozo.

1. Es obligado ahora dar una idea, siquiera sumaria, del desenvolvimiento histórico y difusión de la filosofía luliana. En efecto, merced a la acción proselitista desplegada por su autor y continuada por los discípulos, las doctrinas lulianas han logrado una amplia divulgación en Europa; y, defendidas y desarrolladas por núcleos diseminados y otros más compactos, se han perpetuado hasta nuestros mismos días. Más allá de la Escuela, algunas geniales intuiciones de Lull, recogidas por pensadores de primera fila o fecundadas luego, han influído visiblemente en la filosofía general europea o se han infiltrado en ella por vía subterránea e inapercibida hasta conducirla a sorprendentes e insospechados resultados en los tiempos modernos. Con toda propiedad del vocablo, cabe hablar, pues, del *lulismo* como de una corriente del pensamiento; frente a la cual, y para atestiguar paradójicamente su vitalidad, ha surgido una contracorriente—o corriente de sentido opuesto—que revive de vez en cuando en la historia y designamos desde ahora con el nombre de *antilulismo*. ¡Sino fatal el de la filosofía luliana, la cual, por motivos muy diversos de los del momento originario, sólo ha podido desplegarse históricamente a condición de conservar su carácter esencialmente dramático! Para que nada faltase, también el factor afectivo, como en los tiempos heroicos del Doctor Iluminado, ha contribuído a la prolongación de ese singular drama doctrinal: las muchedumbres ingenuas y las mujeres juegan su papel en la historia del movimiento luliano.

Sea por efecto de esa contradicción o por circunstancias momentáneas de época y de ambiente, el desenvolvimiento de la escuela luliana, lejos de seguir una marcha normal o rectilínea, ha atravesado períodos turbulentos, con repercusiones político-eclesiásticas por lo común más ruidosas que fecundas; baste recordar las apasionadas polémicas, medievales y modernas, en torno a la ortodoxia luliana o a la utilidad del *Ars magna*. No siempre el auténtico pensamiento de Lull se ha mantenido incólume a través de tantas vicisitudes; antes bien, con frecuencia ha sido interpretado parcial o unilateralmente y, lo que es peor, ha experimentado desfiguraciones y falsificaciones que, si ante la crítica pueden ser registradas con la denominación de *pseudolulismo,* han contribuído, por otra parte, a multiplicar la popularidad de la filosofía luliana hasta lo indecible, atribuyendo a su autor propósitos que jamás tuvo y aureolándole de paso con la fama póstuma de alquimista y aun de inventor científico.

2. Hay, pues, un lulismo de Lull y un lulismo de los lulianos. La historia filosófica del lulismo—entendiendo por tal aquella que ofrece un interés positivo para la historia de la filosofía en general—ha de abrirse paso en medio de la espesa fronda de un lulismo extrafilosófico y confusionario, que se pierde a menudo en episodios fatigosos ajenos a nuestro objeto. Con todo, y a fin de que el proceso genético de aquella historia filosófica aparezca suficientemente explicado, la exposición habrá de comprender no sólo las vicisitudes de la escuela luliana desde sus orígenes hasta nuestros días, sino también las contradicciones del antilulismo y las desviaciones del pseudolulismo.

Hay más todavía. Repitiéndose el caso, aun en la esfera doctrinal, de aquellos grandes imperios históricos, fruto del delirio de dominación universal, los cuales, apenas muerto el fundador, se derrumban, produciéndose las consiguientes desmembraciones territoriales, así también el pensamiento luliano total, los proyectos santamente ambiciosos de conversión universal, la concepción filosófica del imperio espiritual con sus inmensas perspectivas religiosas, morales, políticas y sociales, todo ese fantástico edificio intelectual en el que, dicho en una palabra, se funde en admirable unidad el hombre y la doctrina, se sostiene mientras lo anima el aliento gigante del Doctor Iluminado. Lull no tiene heredero universal, y a su muerte se cuartea todo el sistema. Sus discípulos y continuadores concentran casi exclusivamente la atención en ciertos aspectos doctrinales, que son propugnados y desenvueltos independientemente, sin que jamás vuelva a restablecerse la síntesis del prístino pensamiento luliano.

De ahí tres direcciones fundamentales que vienen a constituir el tra-

sunto de la historia filosófica del lulismo, direcciones sobre las cuales conviene ahora llamar la atención a guisa de prólogo. Son las tres siguientes:

*Dirección polémico-racionalista.* — El hilo de las controversias apologéticas no se interrumpe a la muerte de R. Lull, si bien su interés decae visiblemente. En los comienzos del siglo XV aparecen dos nombres cuya filiación luliana, respecto a este punto, mostraremos más adelante: son Anselmo Turmeda y Ramón Sabunde. El eco de aquellas polémicas llega hasta Pascal, aunque con posterioridad sea defendida todavía, ya más sosegadamente, la actitud luliana en la explicación racional del dogma y en la exposición de las cuestiones teológicas.

*Dirección lógico-enciclopedista.* — Esta dirección filosófica del lulismo ha sido la más ruidosa y controvertida, sin que eso signifique que haya sido la mejor estudiada. Por ella especialmente la filosofía de R. Lull, simbolizada en la célebre Arte luliana, ha merecido ser calificada de filosofía de combate, ganando encarnizadamente el recinto de las cátedras universitarias, dentro y fuera de la Península, y consiguiendo, a través de los juicios más extrañamente contradictorios, incorporarse definitivamente a la historia de la filosofía europea, aunque como un sistema discutido y siempre revisable.

La dirección lógico-enciclopedista ha tenido la virtud de monopolizar casi todo el interés filosófico del lulismo. Y es preciso notar que, dentro de la misma, las doctrinas filosóficas se presentan a menudo mezcladas con la cuestión de la ortodoxia religiosa o con las aficiones teosóficas y alquimistas.

*Dirección mística.* — No obstante responder esta dirección al aspecto fundamental y perdurable de la filosofía luliana, no ha sido siempre reconocida en todo su valor; antes bien, ha sufrido periódicamente largos eclipses.

El desenvolvimiento histórico de estas tres tendencias no se efectúa simultánea y paralelamente en los diversos tiempos, ni cada una de ellas adquiere en cada período la misma importancia. En el desarrollo preponderante de alguna de dichas tres tendencias sobre las demás, y especialmente en el matiz que irán tomando, veremos reflejado el espíritu y aun las preocupaciones de cada época.

3. La historia filosófica del lulismo, según el esquema que dejamos expuesto, está todavía por escribir, aunque no falten estimables contribuciones. Materiales muy aprovechables se contienen en el volumen I de las *Opera R. Lulli* editadas en Maguncia, en los trabajos de los PP. Jaime Custurer, Juan B. Sollier y Antonio R. Pasqual, en los más modernos

de Littré-Hauréau, Joaquín María Bover, Salvador Bové, A. Gottron y E. Longpré y, sobre todo, en las recientes y copiosas aportaciones de los eruditos españoles—especialmente catalanes y mallorquines—y extranjeros. Aparte de algunas publicaciones ocasionales—homenajes, conmemoraciones centenarias, etc.—, nacionales e internacionales, merecen ser consultados especialmente para nuestro objeto el *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* y las publicaciones anuarias del *Institut d'Estudis Catalans* de Barcelona, las revistas *Estudis Franciscans, Criterion, Estudis Universitaris Catalans, Analecta Sacra Tarraconensia,* la extinguida *Revista Luliana,* todas ellas también de Barcelona, y el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* de Mallorca. La *Historia del Lulisme* (Barcelona, 1925) de D. Juan Avinyó, autor de meritorios trabajos lulianos, ha sido escrita prescindiendo de los cuadros usuales de la historia de la filosofía, bajo la constante preocupación de la teología mariana en relación con la ortodoxia del polígrafo mallorquín; en cambio, son rechazados o preteridos en ella figuras, tendencias y desarrollos doctrinales lulianos de interés filosófico indudable.

Quedan no pocos puntos por esclarecer. Hay que intentar la geografía histórica de los diversos núcleos lulianos, puntualizando sus relaciones genéticas, de solidaridad doctrinal y de intercolaboración. Faltan monografías. Figuras influyentes del movimiento yacen sepultadas en el olvido, por haberse perdido el rastro de sus campañas o de sus escritos. En las bibliotecas y en los archivos existe, sin duda, abundante documentación que nuevas y más insistentes investigaciones de los eruditos exhumarán tal vez algún día, colmando lagunas notorias y permitiendo reconstruir, en medio de aquella señalada diversidad de tendencias, la continuidad histórica del movimiento filosófico luliano. Esta afirmación vale especialmente de los siglos medios. Para estudiar el período del Renacimiento y los tiempos modernos, en cambio, poseemos hoy un arsenal riquísimo de materiales en la *Bibliografia de les impressions lul-lianes* de Elías Rogent y Estanislao Durán, antes citada (1), en la cual se hallan pulcramente catalogadas, con referencias y otras noticias útiles, la inmensa mayoría de las manifestaciones del lulismo que han visto la luz en Europa desde la difusión de la imprenta hasta el año 1863. La realización, en la medida suficiente, de toda esa labor monográfica y exploradora per-

(1) Véase la página 279 del tomo I. Contiene esta obra un luminoso proemio de Ramón de Alós-Moner, quien dirigió además su impresión. El Sr. Alós-Moner, fallecido en 1939, venía preparando un segundo volumen, complemento y continuación a la vez de la susodicha *Bibliografía,* hasta ponerla al día.

mitiría, finalmente, establecer las conexiones del movimiento luliano con otras corrientes ideológicas afines—escotismo, platonismo, ontologismo, iluminismo, etc.—, así como las influencias de origen luliano producidas en el curso general del pensamiento filosófico europeo.

Las páginas que siguen no pasan de ser un esbozo de historia filosófica del lulismo, pues otra cosa no permite ni la índole de la presente obra ni el estado actual de las investigaciones.

## II

### Orígenes del lulismo (2)

Propagación de las doctrinas lulianas en vida de Lull. — Acción proselitista desplegada por Lull en París. — Colaboradores y adeptos de Lull. — Primeros grupos de discípulos suyos en Valencia, Marsella y París. — Tomás le Myésier y sus compilaciones lulianas. — El Colegio misional de Miramar y la primera Escuela luliana. — Disposiciones testamentarias de Lull. — Los primitivos fondos manuscritos lulianos de Mallorca, París y Génova, y vicisitudes que han sufrido. — Los fondos actuales.

4. No fué la menor entre las preocupaciones de Lull la de asegurar la difusión de sus doctrinas, y en especial la divulgación de su Arte, el instrumento que su fecundo ingenio había inventado para la gran empresa colectiva de la conversión de los infieles. Sus viajes y valiosas amistades le depararon magníficas ocasiones, que supo aprovechar, para una intensa labor de propaganda oral y escrita. Ejerció la primera en formas variadísimas que abarcan desde el diálogo y la controversia personal hasta las lecciones profesadas públicamente en las escuelas conventuales o en la Universidad. De las discusiones y diálogos, sus escritos nos ofrecen abundantes muestras. Enseñó su Arte en Montpellier y, en tres distintas ocasiones de su vida, en la Sorbona; y, con el propósito de darla a conocer entre los religiosos franciscanos, en 1390 recabó del Ministro General de la Orden una recomendación de su persona y, juntamente, de su enseñanza (3). La obsesión de la propaganda se había apoderado de él hasta el extremo de que en el texto anónimo de su *Vita* se cuenta en términos

---

(2) Consignamos aquí nuestra gratitud para con el Rvdo. D. José Tarré, a quien debemos el conocimiento de una serie de materiales inéditos referentes a la historia del lulismo reunidos por dicho señor en París durante los años de la reciente guerra civil española, con vistas a una próxima publicación. Estos materiales rectifican y completan detalles interesantes acerca de Tomás le Myésier y los primeros discípulos parisienses de Lull y acerca del antilulismo. De ellos nos hemos aprovechado parcialmente en la última redacción de nuestro texto.

(3) Véase el cap. VII, n.º 7, texto y nota 32; págs. 245-246 del tomo I.

emocionantes cómo resistió por tres veces una sugestión recibida del cielo para que profesara en la Orden de Predicadores y, aun a riesgo de la propia salvación, prefirió vestir el hábito de San Francisco, en cuya Orden había hallado un ambiente más propicio para su Arte. La divulgación escrita proseguía a la par de la propaganda oral. Al viajar, Lull solía llevar consigo manuscritos de sus libros, de los que en ocasiones mandaba sacar copias para dejar o enviar a los sitios donde su palabra había suscitado el interés por las doctrinas. Echaba mano entonces de sus propios recursos, tal vez no muy abundantes, si bien con frecuencia prefería ampararse en algún mecenas. Bastantes de sus obras y opúsculos fueron dedicados a amigos, a personalidades (Papas, Reyes, etc.) o a instituciones (la Universidad, el Concilio, la Cartuja, etc.), con la idea de procurarles una mayor difusión; a menudo aparece en ellos el encargo o la súplica de que sean dados a conocer a núcleos más numerosos de personas.

5. Para ilustrar esa acción de proselitismo desplegada por el propio Lull en vida, describiremos brevemente sus gestiones en París, donde logró crear tres focos de influencia: la Cartuja de Vauvert, la Sorbona y la Corte real. La Cartuja, situada en las afueras de la ciudad, fué el lugar habitual de residencia de Lull, mientras estuvo en París; allí compuso en 1298 el *Arbor philosophiae amoris* y en 1310 el *De naturali modo intelligendi* (4). Lull entabló relaciones muy cordiales con los cartujos; y agradecido a su buena acogida, regaló a la comunidad, en 1298, el primer volumen de la versión latina del *Libre de contemplació en Dèu* (5), al que añadió luego los restantes volúmenes de la obra, y además el *Blanquerna* con el *Libre d'amic e amat* (6). Posiblemente germinaba ya entonces en la mente de Lull el proyecto, que dejó ordenado en testamento, de establecer en la Cartuja un depósito completo de sus manuscritos, para que estuvieran al alcance de los maestros y escolares de la Sorbona, quienes acudían con frecuencia a la biblioteca de Vauvert. En la Universidad Lull profesó varias veces (7); y ya el primer ciclo de sus leccio-

(4) CH. V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, vol. IV, París, 1928, págs. 336 y 338. Véanse los núms. 207 y 183 de nuestro catálogo de las obras de R. Lull (cap. IX, § II).

(5) JORDI RUBIÓ, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul-lià*, "Franciscalia", Barcelona, 1928, pág. 338. Véase el n.º 1 de nuestro catálogo.

(6) LÉOPOLD DÉLISLE, *Testaments d'Arnaud de Villeneuve et de Raimond Lulle*, "Journal des Savants", 1806, págs. 348-351. Cfr. CH. V. LANGLOIS, ob. y lug. cits. Véanse los núms. 199 y 226 de nuestro catálogo.

(7) Véase el cap. VII, núms. 7, 10, 12 y 13; págs. 245, 247-8 y 250 a 252 del tomo I.

nes interesó vivamente a grupos de escolares, entre los que logró reclutar algunos discípulos. El último ciclo, entre los años 1309 y 1311, obtuvo un éxito clamoroso y atrajo a su auditorio, no sólo estudiantes, sino además un buen número de maestros. También a la Universidad le regaló Lull algunos manuscritos de obras suyas, germen de otro futuro depósito luliano. Si la Cartuja ofreció a Lull un hogar y la Sorbona una cátedra, en el rey de Francia—a la sazón Felipe *el Hermoso*—encontró un mecenas. A él están dedicados varios de los libros compuestos durante su última larga estancia en París; y ya anteriormente le había mandado Lull desde la Cartuja un ejemplar latino de su obra reciente *Arbor philosophiae amoris,* juntamente con otro ejemplar en francés para su esposa, pidiendo a ambos que divulgasen la obra en su reino. La cultísima reina de Francia Juana de Navarra, la esposa de Felipe *el Hermoso,* recibió asimismo de Lull, en obsequio, otras traducciones francesas de obras suyas, entre ellas del *Libre del gentil i dels tres savis,* de la *Doctrina pueril* y del *Blanquerna,* que leyó y comentó con las damas de su corte en largas veladas (8). Con tales presentes quedaba preparado el terreno para impetrar últimamente el apoyo real a una vasta empresa de divulgación luliana que sus discípulos habían de realizar más tarde.

6. En este plan combinado de irradiación sobre París, centro entonces de la Europa culta, podemos ver el modelo de la propaganda que Lull desplegó en vida por doquier, y aun darnos cuenta de la especial habilidad en captar a su favor las voluntades de personas de muy diverso rango que le ayudaron a propagar sus doctrinas. En los reyes y magnates buscó Lull protección para sus escritos, tanto como para sus empresas; y es oportuno ahora traer a colación la que le otorgaron generosamente los nobles pisanos y genoveses, y sobre todo su fiel amigo Persival Espínola, que lo mismo intercedía cerca de Jaime II de Aragón y Federico II de Sicilia en favor de sus proyectos de cruzada, que ordenaba a sus costas transcripciones de los manuscritos (9). Entre las personas dadas a la vida contemplativa halló ayudas de otro estilo: copistas y traductores, que contribuyeron a la multiplicación y difusión de sus manuscritos; y, aunque muchos han quedado anónimos, sabemos del presbítero Guillermo Pagés, titular de gramática en la escuela de Artes de Mallorca, quien ya en 1280 transcribía el *Libre de contemplació en Dèu* y en 1306 traducía aún libros lulianos, y del franciscano Simón de Puigcerdá, a

(8) Véase Ch. V. Langlois, *ob. cit.*, pág. 336 y sigs., y los núms. 71, 211 y 226 de nuestro catálogo.

(9) Véase J. Rubió, artículo citado en la nota 5.

quien Jaime II, instado por Lull, mandó que acudiera a su lado para traducir varios tratados compuestos durante la estancia en Túnez (10). A buen seguro, fray Simón era uno de los numerosos discípulos conquistados por Lull durante sus andanzas por los conventos de la Orden y por las aulas de las Universidades, cuyos nombres en su gran mayoría no nos han sido conservados.

7. Sin embargo, estamos hoy en situación de aportar algunas noticias acerca de varios grupos, tal vez no muy cohesionados en un principio, de discípulos que se formaron en vida del Maestro y en contacto personal con él. Uno de estos grupos se formó en Valencia, y su existencia se infiere de la aparición de los primeros apócrifos lulianos, escritos en lengua vulgar a imitación de las obras auténticas de Lull y sobre temas de su preferencia. Apenas transcurridos dos años de su muerte, se publica en Valencia, en agosto de 1317, el *Art de confessió,* cuyo autor, remedando la manera de proceder de Lull en sus producciones más tempranas, esconde su nombre por humildad: "... jo peccador, indigne que mon nom hic sia escrit ..." (11). Bajo idéntica fórmula de anonimato, y quién sabe si por la misma mano, ve la luz también allí, dieciocho años más tarde, el *Benedicta tu in mulieribus,* bella glosa en catalán al tan conocido fragmento de la salutación angélica a la Virgen (12). Por fin, en abril de 1338 y en marzo de 1339 se divulgan en Valencia el *Art memorativa,* obra de un clérigo secular llamado Bernardo Garí, que es conocido como un "discípulo del maestro Ramón Lull", y el *De magnitudine et parvitate hominis* (13). Informaciones de fuente muy diversa ates-

---

(10) Cfr. cap. VII, n.º 15, pág. 255 del tomo I.

(11) Este opúsculo ha sido editado en las "Obres de Ramon Lull", vol I (Palma de Mallorca, 1906), págs. 387-410, por M. Obrador y Bennasar.

(12) Editado en "Obres de Ramon Lull", vol. X (Palma de Mallorca, 1915), págs. 289-360, por Salvador Galmés. El *explicit* de un manuscrito conservado en Lyón lleva fecha de 1 de octubre de 1335.

(13) El manuscrito de la primera, conservado durante siglos en Turín, desapareció por un incendio. Queda una descripción bastante completa del mismo hecha por Novati y publicada por F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno,* "Rendiconti della R. Accademia dei Lincei", classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie V, vol. I, Roma, 1892, págs. 516-518. Como se ve, ni esta obra ni las otras dos que acabamos de citar fueron publicadas originariamente bajo el nombre de Lull; pero su inserción en el acervo de las obras lulianas auténticas debió ocurrir en el mismo siglo XIV, por cuanto ya Eymerich da el *Benedicta tu* por obra de Lull. Sobre el *De magnitudine et parvitate hominis,* véase la obra de C. Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle,* París, 1930, págs. 9-10; el texto originario estaba asimismo en catalán.

tiguan la perduración del núcleo valenciano a lo largo del siglo XIV y aun lo presentan como el más activo y batallador de los existentes en la Península. Arrastrado a las luchas doctrinales y políticas en que se debatía la época, ha provocado, y sostenido durante lustros, los tremendos ataques del inquisidor Eymerich, quien ha sido el primero en recoger del ambiente, en la polémica con sus adversarios, el mote de "lulistas" (14). De su seno salieron los primeros defensores del lulismo, como aquel franciscano Pedro Rossell, a quien Eymerich considera jefe máximo del grupo, y el estudiante Antonio Riera, cabecilla luliano de los universitarios ilerdenses; en el fragor de la persecución, ellos reivindicaron la santidad de Lull y la ortodoxia de sus doctrinas. A juzgar por indicios, perteneció asimismo al mencionado grupo el famoso rector de Cilla o de Silla, Pedro Sesplanes, contra quien, por sus peregrinas opiniones respecto al dogma de la Eucaristía, el inquisidor Eymerich fulminó anatema de excomunión y compuso un tratado teológico. Residuo positivo de la escuela de Valencia es, aparte del contagio de su entusiasmo a otros núcleos como el de Barcelona, que pronto habían de tomar mayor incremento (15), la organización de una enseñanza permanente del lulismo, que Rossell ha instaurado en Alcoy con positivo éxito. En la propia ciudad de Valencia, el rector de Madrona, con otro colega, profesaron hacia 1390 unas lecciones de lulismo ante un público mixto de varones y mujeres (16).

8. Los discípulos extranjeros de Ramón Lull debieron ser no escasos, aunque desperdigados; en su número es lícito incluir a personalidades como el ya citado Persival Espínola y el veneciano Pedro Ceno, a favor de quien Lull reservó el derecho de usar el ejemplar del *Blanquerna* que ofreció al dux de la ciudad Pedro Gradenigo (17). Por un conjunto de detalles, cabe rastrear la existencia de un incipiente grupo luliano en Marsella, en vida de Lull y a raíz de sus lecciones en dicha Universidad.

---

(14) "*... quidam insurrexere a quodam lull fantastico nigromantico heresium seminatore dicti luliste sicut... a... Donato... donatiste...*" (preámbulo de la *Fascinatio lullistarum*).

(15) "*Conmovit totam Cathaloniam, incipiens a Valencia usque huc... A Valencia incepit, ... et inde progrediens Barchinonam usque...*" (EYMERICH, en el *Dialogus contra lullistas*, al concluir la impugnación de la primera tesis).

(16) "*Petrus Roselli magister vester precipuus in villa Alcoy scholas erexit, multos sibi discipulos adunavit quibus istam doctrinam palam et publice legit. nonne et in civitate Valentie viris et mulieribus non sunt tres anni per rectorem de madrona et quemdam alium legebatur publice istud dogma...*" (EYMERICH, *Dialogus contra lullistas*, en la impugnación de la octava tesis).

(17) *Histoire littéraire de la France*, vol. XXIX, pág. 253.

Allí debió ser ganado al lulismo Ramón Gaufredi, aquel General de los minoritas de quien Lull recabó las máximas facilidades para la difusión de su doctrina en el seno de la Orden, con quien coincidió en 1290 en Marsella y a quien más tarde, desde Roma, en un rápido viaje, fué a visitar nuevamente en Asís (18). Marsellés era también el extraviado minorita Bernardo del Litioso o, también, "Delicioso", preso en 1319 bajo la inculpación de tentativa de homicidio por medios de magia en la persona del Papa Benedicto XI, a quien le fué encontrado, en ocasión del proceso, un volumen con varios escritos lulianos, entre ellos la *Tabula generalis ad omnes scientias,* la *Lectura compendiosa tabulae generalis,* la *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem,* el *Liber de articulis fidei* y el *Arbor scientiae.* Según declaración de Bernardo, dicho volumen le fué entregado por el propio Lull en ocasión de haber coincidido ambos en Roma el año 1296 (19). En Marsella, en fin, hubo Lull de contestar, en un opúsculo, a una serie de cuestiones que le acababa de plantear otro minorita anónimo (20).

El grupo luliano más importante constituyóse en París y estuvo, al parecer, integrado por franciscanos, cartujos y clérigos seculares, cuyos nombres nos son desconocidos, salvo el de un par de estos últimos. Durante su larga estancia en París entre los años 1309 y 1311, tal vez en el retiro monacal de los cartujos que compartió circunstancialmente, a instancia de éstos o de otros religiosos (21), Ramón Lull hizo el relato verbal de su vida extraordinaria con referencia a los tres grandes ideales que la habían informado (22); relato que, recogido por manos anónimas, quedó perpetuado en un interesante documento bio-bibliográfico, es a saber, la *Vita* coetánea, que termina con una lista parcial de obras hasta el número de 124 (23). La lista, ultimada al finalizar agosto de 1311, fué aumentada, cuatro años más tarde, con otros treinta títulos. Con an-

---

(18) Véase el cap. VII, n.º 7, pág. 245 del tomo I, y el vol. XXIX de la *Histoire littéraire de la France,* pág. 23.

(19) Como es fácil comprobar por las fechas, el volumen contenía las obras recién escritas por Lull en Italia durante su estancia de los años 1295 y 1296. La indicación de las obras lulianas consta en las actas del proceso. Cfr. MICHEL DE DMITREWSKI: *Fr. Bernard Délicieux, O. F. M. Sa lutte contre l'Inquisition de Carcassone et d'Albi, son procès, 1279-1319,* "Archivum Franciscanum Historicum", XVIII, 1925, pág. 7.

(20) Véase el cap. IX, § II, n.º 84, pág. 303 del tomo I.

(21) "... *quorundam suorum amicorum religiosorum instantia devictus narravit scribique permisit...*" (del texto de la *Vita* coetánea).

(22) Véase el cap. VII, n.º 2, pág. 241 del tomo I.

(23) Véase, para la indicación bibliográfica, el cap. VII, tomo I, pág. 237.

terioridad a este episodio, el mismo grupo había dado a conocer en los medios cultos de París una serie de versiones en romance francés de obras lulianas, a que ya nos hemos referido y de algunas de las cuales se conservan aún hoy los textos. Los dos únicos nombres conocidos del grupo corresponden a dos escolares de la Sorbona, más tarde maestros en medicina, al parecer atraídos por Lull ya durante su primer ciclo de lecciones en la escuela de Bertoldo de San Dionisio (24). Se llamaba el uno Pedro de la Seperia, o de la Sepieyra, y fué una elevada personalidad de su tiempo, que actuó principalmente en París y en Limoges. Decano de los maestros parisienses en medicina, orador notable que nos ha conservado fragmentos de la predicación coetánea en lengua vulgar, fué asimismo un gran teólogo y filósofo con fama de astrólogo; declinó por dos veces la dignidad episcopal que le fué ofrecida, contentándose con un simple canonicato en Évreux. Fué muy leído durante la Edad Media un curioso tratado suyo, *De oculo morali,* de base científica e intención mística. En su espléndida biblioteca de más de ciento veinte volúmenes, que en 1306, poco antes de morir, legó a la Sorbona, figuran ya cinco de ellos con una serie de obras de Ramón Lull pertenecientes a su primera época literaria, más la traducción francesa del *Blanquerna,* que tal vez promovió o realizó; faltan noticias precisas de su intervención en el movimiento luliano de París, si bien por indicios cabe situarla en el momento inicial (25).

9. Personalmente relacionado con Pedro de Limoges, aunque más joven que él, debió estar otro personaje que fué también *socius sorbonicus* hacia 1287 y luego maestro en medicina, destinado a desempeñar un papel excepcional en la historia del lulismo parisién: Tomás le Myésier. Canónigo en Arrás, entró en 1310 como médico de cabecera al servicio de Mahaut, condesa de Artois y de Borgoña, a la que todavía asistió en París durante su última enfermedad en 1329 (26). Hacia 1299 Tomás le Myésier envió a Ramón Lull una carta con el ruego de que le resolviera una serie de preguntas, que éste tardó en contestar, por hallarse a la sazón ocupado en redactar el *Liber de nova et compendiosa geometria* y el *Liber principiorum theologiae;* por fin, en julio de dicho año Lull le

---

(24) Véase el cap. VII, n.º 6, pág. 244 del tomo I.

(25) Sobre este Pedro de la Sepieyra, corrientemente llamado Pedro de Limoges, véase el tomo XXVI de la *Histoire littéraire de la France,* págs. 460-467.

(26) B. PROST, *Notes et documents pour servir à l'histoire de la médecine en Franche-Comté,* Poligny, 1884, pág. 15; J. M. RICARD, *Une petite nièce de Saint Louis, Mahaut, comtesse d'Artois et de Bourgogne,* París, 1861, págs. 154-155, 157 y 318.

mandó un tratado, precedido también de una cariñosísima carta, en el que se contiene la respuesta a las cincuenta cuestiones ajustada a las reglas del Arte (27). Esta correspondencia es indicio de una amistad personal ya existente, que con el trato se estrechó aún más. Lull adivinó en Tomás le Myésier un excelente divulgador de sus doctrinas, como ya lo deja entrever en el tratado a que nos acabamos de referir; por su parte, Le Myésier, plegándose dócilmente a las insinuaciones del maestro, empezó por reunir en su residencia de Arrás una copiosa biblioteca luliana, que llegó a sumar ciento cincuenta y cinco títulos. Ansioso de divulgar la doctrina del maestro, y entendiendo que los mayores obstáculos para lograrlo provenían, por un lado, de la frondosidad y dispersión de la obra literaria de Ramón Lull, que exigía ímprobo estudio y fatiga, y por otro lado, de la complicación que envolvía el empleo del alfabeto y de las figuras de su Arte, proyectó una grandiosa compilación, en la que quedase articulada, en unidad de idea y de plan, la multiforme variedad de los escritos lulianos y fuesen simplificados a la vez los procedimientos de exposición didáctica (28).

Esta compilación fué llamada *Electorium,* porque el compilador eligió entre la mole ingente de los escritos lulianos a su disposición aquellos que le parecieron más conducentes al fin propuesto. No sólo, pues, han sido omitidos en la gran compilación del *Electorium* algunos de los tratados lulianos que Le Myésier poseía, sino que, de los incluídos, una parte ha sido mantenida en su texto íntegro, mientras otra ha sido inserta nada más en abreviatura o en extracto; de propia cosecha, el compilador ha compuesto introducciones y prólogos, ha cuidado de soldar materiales tan varios con adiciones, citas y referencias que facilitaran las transiciones de una a otra materia, y ni siquiera ha tenido reparo, en su deseo de reforzar la argumentación luliana contra los errores de los gentiles, en intercalar textos de otros autores, como el opúsculo de Juan de París (o Juan Quidort) titulado *Determinatio de secta christiana per testimonia*

---

(27) *Quaestiones attrebatenses,* n.º 36 de nuestro catálogo, pág. 294 del tomo I. Por haberse ignorado esta correspondencia epistolar entre Lull y su discípulo, se ha venido suponiendo hasta ahora que la consulta fué planteada personalmente en París en 1299 y se ha venido refiriendo erróneamente a esta fecha el primer encuentro entre ambos. Con arreglo a estos nuevos datos que aquí aducimos, deben entenderse rectificadas nuestras afirmaciones del cap. VII, n.º 10; págs. 247-248 del tomo I.

(28) JORDI RUBIÓ, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramón Lull de la Biblioteca de Karlsruhe,* "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", 1916, páginas 73-89.

*gentilium* (29). Con tal acopio de materiales, Le Myésier ha desenvuelto, en nueve grandes partes, un plan muy amplio, cuyo momento culminante consiste en la exposición del Arte magna universal, presentada como un método inventivo de todas las verdades cognoscibles en sus causas, de la cual hace derivar las restantes artes lulianas. Precede a esta exposición una parte meramente introductoria en los procedimientos lógicos del Arte; y le sigue otra confirmatoria y de aplicación, después de la cual se aborda la "final intención" luliana, o sea la defensa de la fe, no sólo por el lado polémico mediante el ataque a fondo contra el averroísmo y demás errores a ella opuestos, sino además por el lado constructivo mediante la declaración de Dios y de las verdades divinas, incluso los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, merced a cuyo conocimiento le es dada al hombre la posibilidad de elevarse hasta el estado supremo de la bienaventuranza eterna, que es el fin de su vida entera. Un análisis más minucioso del *Electorium* pecaría de prolijo y estaría desplazado en este lugar; mas lo dicho basta para caracterizar doctrinalmente la orientación del grupo luliano parisién y ponderar su importancia en el desenvolvimiento general del lulismo.

Este plan ambicioso, que exigió una ahincada labor de síntesis, fué realizado por Tomás le Myésier en los años inmediatos a la muerte de Ramón Lull y terminado en 1325 en la villa de Arrás (30). El detalle de la fecha hace por lo menos improbable que Lull tuviera conocimiento del proyecto y le otorgara su aprobación bajo ciertas reservas, como corrientemente se supone. Tampoco la iniciativa del mismo parece haber germinado en la mente de Le Myésier, quien aduce cumplir un encargo ("*praeceptum est mihi*"), no sabemos si del grupo luliano a que pertenecía o si de origen real (31). Pues la empresa se proyectaba ante horizontes aún más vastos que los hasta aquí descritos. La gran compilación del *Electorium,* impropia, por su volumen, para la publicidad en amplios sectores, constituyó la base para un compendio más

---

(29) Sobre Juan de París, O. P., véase la *Histoire littéraire de la France,* volumen XXV, págs. 244-270. El escrito citado en el texto es el número 14 de la lista establecida en dicho volumen, y fué dedicado a Juana de Évreux, reina de Francia.

(30) "*Electorium remundi... anno domini 1325 per Thomam migerii. In attrebato*" (*explicit* de la obra según el manuscrito original, n.º 15.450 de la Biblioteca Nacional de París).

(31) Por lo menos, el resumen más compendiado de la obra, del que ahora se hablará, fué un encargo real, según se desprende de sus primeras palabras: "*Incipit breviculum ex artibus remondi electum ad preceptum regine Francie et Navarre sublimatum.*"

manejable, el *Electorium medium,* del cual todavía se extrajo un resumen de extrema brevedad, intitulado el *Breviculum.* De la composición de ambos se encargó el propio Le Myésier, quien debió realizarla, pues aun cuando no ha sido encontrado el compendio mediano, nos ha sido conservado el menor. Con la publicación de estas tres obras el lulismo parisién daba cima a uno de los episodios más resonantes de su historia, para cuya conmemoración fué editada una magnífica serie de doce miniaturas artísticas (32) que empiezan figurando escenas escogidas de la vida de Ramón Lull, extraídas del texto de la *Vita* coetánea, y siguen con la simbolización plástica de la doctrina luliana bajo la imagen de una máquina de guerra que avanza contra el recinto de la falsedad y de la ignorancia, para terminar narrando la historia de la gran compilación de Tomás le Myésier y de los dos compendios. El remate a toda esta actuación, según se desprende de la última de las referidas miniaturas, consistió en la ceremonia de ofrendar el propio Le Myésier sendos ejemplares de sus compilaciones a la cultísima reina de Francia, Juana de Évreux, apasionada protectora de las artes y de las letras (33). Le Myésier falleció en Arrás el 3 de septiembre de 1336; su biblioteca de manuscritos lulianos pasó íntegra, en virtud de legado, a ser propiedad de la Sorbona (34), constituyéndose así en París un segundo depósito de obras lulianas de un valor tanto o más subido que el del fondo ya existente en la Cartuja.

10. Además de la captación personal de individualidades y grupos para la propaganda de sus doctrinas, Lull ensayó la organización de instituciones que ampliaran y continuaran su obra. La primera de sus fundaciones fué el monasterio de la Santa Trinidad en Miramar (35):

---

(32) Tanto el *Breviculum* como las miniaturas nos han sido conservadas en el códice 92 de la Biblioteca de Karlsruhe. Sobre este códice, véase a W. BRAMBACH, *Des Raymundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV. Jahrhunderts,* Karlsruhe, 1893, y Jordi Rubió, artículo citado en la nota 28.

(33) La fecha en que fué terminado el *Electorium* resuelve de plano la imposibilidad en que se encontró el Dr. Rubió (art. cit., págs. 80-81) de identificar la destinataria del *Breviculum.* No habiéndose realizado las compilaciones lulianas en vida del propio Lull, la reina de Francia y de Navarra, figurada en la XII de las miniaturas de Karlsruhe, es, no la esposa de Felipe *el Hermoso,* sino Juana de Évreux, la tercera esposa de Carlos IV *el Bello.* Era sobrina de la condesa Mahaut, en cuyo palacio de Arrás debió haber pasado algunas temporadas de su infancia y de su juventud; y, como ella, muy aficionada a la bibliofilia y a las artes suntuarias.

(34) R. D'ALÒS-MONER, *Antics fons lul-lians a Paris,* "La Paraula Cristiana", año 10, n.º 118 (octubre de 1934), pág. 332.

(35) Véase el cap. VII, n.º 5, págs. 243-244 del tomo I.

un colegio de misioneros concebido bajo la influencia de San Ramón de Peñafort, con el designio de llevar la cruzada espiritual a las tierras de la morisma. La comunidad se componía, a imitación del Colegio apostólico, de trece frailes menores, cuya ocupación específica consistía en el aprendizaje de la lengua arábiga. Ese colegio oriental, similar al que los dominicos habían establecido en el convento barcelonés de Santa Catalina, verosímilmente reproducía el tipo de la enseñanza dada por Ramón Martí (36); por lo menos, así lo había ideado Lull en el *Libre de contemplació*, al exigir para los misioneros una preparación lingüística y a la vez apologética. Es de presumir que el contenido de esa segunda parte de la preparación científica misionera estaría dado en el Arte luliana. Lull regentó personalmente, a intervalos, el colegio de Miramar; pero desde 1292, ya fuese debido a sus prolongadas ausencias o a otras causas, la comunidad decayó rápidamente, hasta su disolución. El fracaso le dolió a Lull en el alma; y, ya que no pudo reinstaurar su primera fundación, durante su penúltima estancia en la isla materna (1311-12) procedió a organizar una comunidad de un nuevo tipo, es a saber, una Escuela. Esta primitiva escuela luliana, fundada por el propio Lull poco antes de su muerte, cuya dirección estuvo encomendada durante bastante tiempo al maestro Guillermo de Vilanova (37), y de la cual formó parte como titular de gramática Guillermo Pagés, llevó asimismo una vida lánguida; su noticia ha pasado a la historia, sin dejar rastro alguno apreciable.

11. Una nueva muestra del afán proselitista de Lull encontramos en su curioso testamento, otorgado en abril de 1313, en el que se hace ostensible una profunda preocupación por asegurar el conocimiento y la perpetuación de sus escritos. Parece que, ya en vida, Lull había dispuesto el establecimiento de tres depósitos de libros suyos en lugares geográficamente tan distantes como la Cartuja de Vauvert, cerca de París; el domicilio de Persival Espínola, en Génova, y el de su yerno Pedro de Sentmenat, en Mallorca. Al sentir próxima la muerte, Lull ordena a sus ejecutores testamentarios que entreguen al convento mallorquín de Nuestra Señora la Real los libros suyos contenidos en su cofre de uso personal; que, a expensas del numerario que le encuentren, sean sacadas copias de sus manuscritos para completar los depósi-

---

(36) Véase, anteriormente, el cap. IV, § II, n.º 4, pág. 150 del tomo I, texto y nota 17.

(37) E. A. PEERS, *Ramon Lull; a biography*, London, 1928, cap. último. Algunos historiadores ponen, sin embargo, en duda la existencia de esta escuela, como ya se ha dicho.

tos existentes en París y en Génova, y que el dinero restante sea empleado en la confección de nuevas copias para distribuir entre los conventos de la Orden franciscana y varias iglesias, a fin de que sus libros se hallen constantemente a disposición de quien quiera leerlos (38).

Esas sabias previsiones de Lull surtieron el efecto apetecido. Las ciudades de Mallorca, París y Génova quedaron convertidas, a raíz de la muerte de Lull, en centros de irradiación del lulismo, que prendieron el fuego de sus doctrinas en amplias zonas circundantes hasta provocar un importante movimiento. El foco mallorquín se corrió en seguida a los varios reinos que integraban la Corona de Aragón, sirviendo de vehículo para la transmisión los manuscritos difundidos desde Mallorca o esparcidos por los testamentarios de Lull en las bibliotecas de los conventos de frailes menores y otros hogares de cultura. Al correr de los siglos, el fondo de los manuscritos lulianos de Mallorca sufrió algunas desmembraciones. Una parte de ellos, llevada por descendientes de Lull en línea femenina, pasó a enriquecer la biblioteca de la Escuela luliana de Barcelona; otra parte emigró a Roma, para ilustrar a los censores eclesiásticos en los varios procesos instruídos a propósito de la ortodoxia de Lull; y todavía otro grupo fué desprendido, por voluntad del rey de España Felipe II, para crear un nuevo fondo luliano en la biblioteca de El Escorial. Por fin, los editores de la edición maguntina sacaron de Palma de Mallorca un buen puñado de códices que les interesaban a título de originales (39).

12. En París se constituyeron, en la primera mitad del siglo XIV, dos importantes bibliotecas lulianas: una, por voluntad de Lull, en la Cartuja, y otra en la Sorbona a raíz de la muerte de su ferviente discípulo Tomás le Myésier, con cuya librería se incrementó notablemente el fondo primitivo constituído con la donación del propio Lull en vida y el legado procedente de Pedro de Limoges. Ambas bibliotecas actuaron a modo de fermento activísimo en la génesis de un movimiento teológico luliano, muy pujante a fines del siglo XIV y principios del XV en aquella Facultad universitaria de Teología, del que nos ocuparemos más adelante con alguna extensión (40). A principios del siglo XVI, los

---

(38) F. de Bofarull, *El testamento de Ramón Lull y la escuela luliana en Barcelona*, "Memorias de la R. Academia de Buenas Letras" de Barcelona, 1896; y L. Délisle. artículo antes citado. Cfr. cap. VII, n.º 15, texto y, especialmente, la nota 56; pág. 254 del tomo I.

(39) Jordi Rubió, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul-lià*, artículo y lugar ya citados.

(40) Véase el capítulo próximo, § III.

manuscritos lulianos seguían siendo textos de lectura y comentario públicos en las cátedras de París, y a base de ellos prepararon sus impresiones los editores franceses renacentistas de Lull, Jacques Lefèvre d'Etaples y Charles Bouvelles. En el siglo XVIII los manuscritos lulianos habían alcanzado en París una difusión enorme. Aparte los fondos existentes desde la Edad Media, se habían constituído otros nuevos en la abadía de San Víctor, en el monasterio de Saint-Martin-des Champs, en el convento de los Guillemitas o frailes de las Capas Blancas, en la Biblioteca de los Padres de la Doctrina Cristiana, llamada también de San Carlos Borromeo, y en las bibliotecas particulares de los nobles señores de Melian, de Vassy, de Vignau, de Moreau y de Montarsis. De los fondos de París, especialmente del de la Sorbona, sacó Ivo Salzinger las copias que sirvieron para preparar la edición de Maguncia. A fines del siglo XVIII la mayoría de estos fondos se dispersaron: algunos de sus volúmenes emigraron al extranjero y aparecieron después en varias bibliotecas, por ejemplo en Berlín y en Munich; otros quedaron en Francia, yendo a parar una buena porción de ellos a su Biblioteca Nacional (41).

13. El destino del depósito italiano que Lull mandó consignar en Génova a nombre de Persival Espínola es el menos conocido; sus elementos se hallan hoy sumamente dispersos en varias bibliotecas de aquella península (Roma, Venecia, Milán) y aun de fuera de ella (París, Munich) (42). Dichos manuscritos experimentaron una pronta y rápida difusión; probablemente en ellos Dante adquirió muchos de sus conocimientos acerca del Islam y de la literatura arábiga (43). En el siglo XV el conocimiento de los manuscritos lulianos de Italia influyó no poco en pensadores tan eminentes como Nicolás de Cusa, Bessarion y Pico de la Mirándola y sirvió de estímulo para las primeras ediciones venecianas de las obras de Lull. En este mismo siglo se copiaron en Italia muchos manuscritos lulianos con destino a las bibliotecas de Alemania bajo la sugestión del Cardenal de Cusa, que trasladó de su propia mano 22 obras de Lull y poseía más de 50 en su biblioteca particular. Aquellas copias aparecieron en las antiguas abadías de Baviera; los monasterios de Tegernsee, San Emerán de Ratisbona y San Udalrico de Augsburgo poseyeron un cierto número de ellas. También por el resto

---

(41) R. D'ALÒS-MONER, *Antics fons lul-lians a Paris*, "La Paraula Cristiana", X, octubre de 1934, págs. 330-339.

(42) RUBIÓ, *art. cit.*

(43) M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919; "Isis", vol. 10, págs. 65-69.

de Alemania se difundieron mucho los manuscritos lulianos en esta época. La catedral de Brandeburgo poseyó varios códices que le fueron regalados por el obispo Esteban (1422-1459), y los hubo asimismo en Wolfenbüttel, en la abadía de San Maximino de Tréveris y en la de San Pedro y San Pablo en Weissenburg (Alsacia). Un poco más tarde, un veneciano, a quien el emperador Maximiliano y después Carlos V utilizaron como médico de cámara, trajo consigo de Italia un fondo de manuscritos lulianos, que subsistió hasta fecha muy reciente en la pequeña localidad de Innichen, en el Tirol (44).

El fondo luliano más importante de Alemania se constituyó, al comenzar el siglo XVIII, en Düsseldorf por iniciativa del Elector Juan Guillermo con vistas a la gran edición de las obras de Lull. Un plan inteligente de rebusca sistemática de los manuscritos lulianos fué llevado a cabo mediante expediciones científicas que salieron para Francia, España e Italia. Solamente en París fueron obtenidas copias de unos trescientos tratados lulianos; en Barcelona, la condesa de la Manresana, de la noble familia de Erill y descendiente del Beato, permitió sacar otras copias de unos códices antiquísimos en su poder; de Mallorca fueron mandadas numerosas obras de Lull, y aun de Florencia y Milán llegaron otras. Este fondo de Düsseldorf fué trasladado en 1761 a Mannheim, al fundarse la Biblioteca Palatina, y pasó en 1807 a Munich, salvo unos pocos códices que quedaron en Maguncia (45). Omitimos hablar, para no incurrir en minucia, de otros fondos de menor interés, por ejemplo de los manuscritos lulianos existentes en Módena, que pertenecieron al Duque de Este, o de los que reunió un tiempo Juan Angelo, Duque de Altaemps, que de Italia pasaron a nutrir bibliotecas inglesas.

14. Los manuscritos lulianos se hallan hoy en estado de enorme dispersión por efecto de las sucesivas disgregaciones y transmigraciones que los núcleos originarios han sufrido en el curso de los tiempos (46). En España, Palma de Mallorca conserva los fondos más copiosos, integrados por los códices antiquísimos del Colegio de la Sapiencia y del

---

(44) J. Rubió y Balaguer, *Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)*, "Revista de Filología Española", IV, 1917, págs. 303-340. El nombre del aludido personaje era Nicolás Poli.

(45) A. Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull, amb un apéndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1915.

(46) Para el conocimiento del estado actual de los manuscritos lulianos y de los problemas que su investigación suscita, es de indispensable consulta el artículo del Dr. J. Rubió citado en la nota 39.

convento de Montesión, a los que hay que sumar otros varios pertenecientes a bibliotecas públicas y particulares de la isla. Síguele en importancia la biblioteca de El Escorial, desde que a raíz de la fundación ingresaron en ella los numerosos códices solicitados por Felipe II. Otros restos dispersos de la herencia manuscrita luliana se guardan en las Bibliotecas Nacional y Real de Madrid, en las Bibliotecas Universitaria y de Cataluña, de Barcelona; en Alcalá y en los archivos de las catedrales de Toledo, Córdoba y Sevilla. En el extranjero, la mayor riqueza de manuscritos lulianos se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, que ha heredado los antiguos fondos de la Biblioteca Real, de la Sorbona y de los *socii sorbonici* que trataron personalmente a Lull (Pedro de Limoges, Le Myésier, etc.), aumentados con otras adquisiciones de épocas distintas. Compite con ella en riqueza la Biblioteca del Estado de Munich, a la cual han ido a parar los antiguos fondos de las abadías bávaras y los más modernos de la Biblioteca Palatina de Mannheim, amén de manuscritos italianos y franceses de diversa procedencia; sus códices latinos, en número que se acerca al doble centenar, permitirían reconstruir casi íntegramente la producción literaria de Lull en esta lengua. También en Berlín existen códices lulianos de adquisición reciente. En Maguncia subsisten aún fondos muy apreciables que fueron reunidos allí con ocasión de la empresa editorial del Gran Elector, y se conservan hoy en la Biblioteca de la Ciudad y en la del Seminario. Otros fondos dispersos, de algún interés, se guardan en la Colegiata de Reichesberg, en Dresden y en Karlsruhe (47). Los fondos ingleses están acumulados en su casi totalidad en el *British Museum* de Londres y en las bibliotecas de las Universidades y Colegios de Oxford y Cambridge (48). En Italia, finalmente, la pérdida del depósito primitivo de Génova, donde hoy existe un único manuscrito luliano moderno, ha sido compensada por la formación de nuevos depósitos en otras ciudades. Las colecciones más espléndidas se guardan en Roma, en la biblioteca de San Isidoro y, sobre todo, en la Vaticana; ésta posee

(47) Los precedentes datos están tomados de las publicaciones de los doctores Alós, Rubió y Gottron, que acabamos de citar, y de la *Memòria presentada per l'Institut d'Estudis Catalans... sobre la celebració del VI centenari de la mort de Ramon Lull,* por R. d'Alòs y J. Rubió, inserta en "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans de 1913-1914" (Barcelona, 1915), pág. XXXIII. Sobre los manuscritos lulianos de Mallorca y El Escorial véase, especialmente, la bibliografía citada en la pág. 276 del tomo I, notas 14, 15 y 22.

(48) J. Batista Roca, *Catàlech de les obres lulianes d'Oxford,* "Boletín de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona", 1915 y 1916, núms. 60 y 61; y P. Bohigas, en el repertorio sistemático que se citará en la nota 89.

más de ochenta manuscritos, muchos de ellos copias de los siglos XIV y XV, que fueron mandados desde España con ocasión de los procesos acerca de la ortodoxia de Lull y de los intentos de canonización. La Biblioteca Ambrosiana de Milán guarda un lote de cincuenta y un manuscritos, que pertenecieron en su mayoría al lulista palentino Dr. Juan Arce de Herrera, y a la muerte de éste (en 1595) fueron adquiridos por el fundador de la biblioteca, cardenal Federico Borromeo (49). Otros fondos de alguna importancia existen en la Biblioteca Riccardiana de Florencia y en la de San Marcos de Venecia; y en menor cantidad los poseen asimismo la Biblioteca Nacional de Turín, las Universitarias de Pavía y Padua, las Municipales de Bérgamo y Cortona y la Estense de Módena, sin contar los innumerables manuscritos pseudolulianos de alquimia desparramados en un gran número de bibliotecas (50).

Baste lo dicho para dar una ligera idea de la enorme dispersión a que han llegado hoy los manuscritos lulianos; y se comprenderá también qué cúmulo de dificultades ha de vencer la investigación contemporánea para identificar los manuscritos más antiguos de la extensa producción literaria de Lull, reconstruir los textos originales y preparar su edición crítica definitiva. De paso, hemos descubierto algunas directrices y no pocos nombres, verdaderos puntos luminosos, para la historia filosófica del lulismo que estamos esbozando.

---

(49) DR. CARMELO OTTAVIANO, *Ricerche lulliane*, "Estudis Universitaris Catalans", XIV, 1929, págs. 1-13; y *L'Ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, "Études de Philosophie Médiévale", VII, París, 1930.

(50) Sobre el fondo veneciano, véase el artículo de M. OBRADOR y BENNASAR, *Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos, etc.*, "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", Palma de Mallorca, 1900; VIII, págs. 301-324. El P. Miguel Batllori, S. J., ha realizado una exploración bastante completa de los fondos lulianos menores existentes en Italia y ha anticipado noticias fragmentarias de ellos en varios artículos aparecidos en los *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona, Biblioteca Balmes, tomos IX (1933), X (1934), XI (1935) y XII (1936), y en la revista *Razón y Fe*, julio-agosto de 1935.

## III

### Orígenes del antilulismo (51)

Recelos suscitados por las doctrinas de Lull. — Contaminación, en el siglo XIV, de las doctrinas lulianas con ideologías heréticas. — Reacción del inquisidor Nicolás Eymerich contra el lulismo. — Condenación de una lista de obras y doctrinas de Ramón Lull; examen de las mismas. — Circunstancias históricas que explican este episodio. — Gestiones de los lulianos para desvirtuar la condenación. — Opúsculos antilulianos de Eymerich. — El *Dialogus contra lullistas.* — El tratado *Contra doctrinam Raymundi Lul.* — El rector de Silla ¿era luliano? — La *Fascinatio lullistarum.* — La *Incantatio studii Ilerdensis.* — Fin de la campaña antiluliana; la "Sentencia definitiva" de 1419.

15. La divulgación de las obras de Lull y el éxito creciente de sus doctrinas despertó muy pronto suspicacias y recelos en personas y grupos significados dentro de la cultura religiosa por una ideología distinta. Los primeros síntomas de este movimiento de opinión adversa aparecen ya en vida del propio Lull. No nos referimos ahora a la contradicción levantada por sus numerosas polémicas con sabios musulmanes, tártaros, judíos, paganos y cismáticos, tan fielmente reflejada en algunos de sus opúsculos, las cuales entraban de lleno en su plan de actuación apologética. Más bien, aludimos a un cierto desvío por el sistema luliano, que se fué incubando paulatinamente en los medios intelectuales europeos y parece haber tenido su origen en la Universidad de París. Allí le fueron reprochadas a Lull, a raíz de sus lecciones, tendencias racionalistas a propósito del intento de demostrar los artículos de la fe con "razones necesarias". Por otra parte, el atrevimiento de la terminología introducida por Lull y la novedad de ciertos procedimien-

---

(51) El asunto del presente § es desarrollado con mayor amplitud en el artículo de J. Carreras Artau, *Una aportació a la història dels origens doctrinals de l'antilullisme,* inserto en "Miscel-lània lul-liana", Barcelona, 1935, págs. 3-35; véase, especialmente, desde la pág. 10 en adelante.

tos técnicos de su Arte, de ascendencia probablemente oriental, causaron general extrañeza. La murmuración hizo presa en la fama de Ramón, quien fué denigrado como un personaje arbitrario y motejado de "fantástico" (52).

Sin embargo, estos defectos imputados a la persona y al sistema doctrinal de Lull no desataron reacciones violentas, mientras el lulismo no se contaminó con otras ideologías peligrosas y aun heréticas. Fué decisiva, en este aspecto, la conversión de los lulistas valencianos, en el decurso del siglo XIV, al movimiento de los espirituales, cuyas huestes se nutrían principalmente de elementos laicos pertenecientes a la Tercera Orden de San Francisco. Entre estos elementos la producción literaria de Lull en lengua vulgar había tenido un éxito resonante, hasta el punto de haber suscitado muy pronto algunas imitaciones (53). Lull era asimismo terciario franciscano; pero se mantuvo hasta el fin de su vida ajeno a dicho movimiento, si bien es posible que alimentara simpatías por él. Por lo menos, dan pie a sospecharlo los reiterados contactos con personalidades significadas del mismo, como aquel Ramón Gaufredi, que hubo de ser depuesto de su cargo de General de la Orden franciscana, o aquel revolucionario Bernardo "Delicioso", a quien sus odios antipapales le valieron una sentencia degradante. Y no se olvide que en el último lustro de su vida Lull residió más de un año en Mesina, en relación personal y al parecer bajo la protección del rey Federico de Sicilia, que había asumido un papel tan preponderante en el movimiento espiritual de su reino, y aun del reino catalano-aragonés a través de Arnaldo de Vilanova (54). Lull, quien ya en 1296 había obsequiado a dicho monarca con tres escritos suyos, enviados por mediación de Persival Espínola, al tener luego noticia de sus proyectos de reforma espiritual, le había dedicado, en 1312, otros dos escritos. En todo caso, hay aquí una faceta en la personalidad de Ramón Lull todavía por aclarar, como ya ha señalado alguno de sus biógrafos (55). Si no Lull, por lo menos alguno de sus inmediatos discípulos debió compartir la ideología de los

---

(52) Lull intentó defenderse de estas críticas de los elementos universitarios en la *Supplicatio Raymundi venerabilibus et subtilibus theologiae professoribus ac baccalaureis studii parisiensis*, que es una velada autodefensa, y a ellas aludió también más tarde en el *Phantasticus* (véanse los núms. 116 y 223 de nuestro catálogo).

(53) Véase este mismo capítulo, § II, n.º 7.

(54) Véase el cap. V, § IV; págs. 224 y sigs. del tomo I.

(55) [Jorge Rubió], artículo *Ramón Lull* en la "Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana Espasa-Calpe", tomo 44, pág. 554.

espirituales, como aquel Pedro de Limoges en cuya librería figuraban los escritos de Joaquín de Fiore y otros de carácter análogo. Lo cierto es que en la segunda mitad del siglo XIV se produce en tierras de Valencia una primera desfiguración del lulismo por interpolación de un núcleo de doctrinas espirituales, profetistas y escatológicas que le confieren una extraña fisonomía. Añádase a esto que los lulianos han tomado partido en las enconadas luchas teológicas del siglo en un sentido tradicional realista y de contraposición a la más reciente dirección de los teólogos nominalistas, y aun han descendido al palenque político-eclesiástico para inclinarse en la cuestión del cisma por la obediencia al Papa de Roma y contra la obediencia al Papa de Aviñón, y se tendrá explicada la motivación inicial de la persecución a muerte que se ha desencadenado sobre el lulismo en el último tercio del siglo XIV.

16. Alma y portavoz de esta campaña persecutoria ha sido el dominico gerundense Nicolás Eymerich, doctor en teología por la Sorbona e Inquisidor general en los territorios de la Confederación catalano-aragonesa. En el ejercicio de su cargo Eymerich había tenido, en más de una ocasión, que enfrentarse con los lulistas; y, como las disensiones se agravasen y aun se dibujase un movimiento de adhesión popular al lulismo, el Inquisidor (56), deseando acabar con este estado de cosas, se decidió a perseguirlo oficialmente. Para ello formuló ante el Papa la denuncia de que las obras de Lull contenían muchas afirmaciones erróneas y otras sospechosas de herejía. El Papa acogió la denuncia del Inquisidor y expidió dos Bulas, fechadas en junio y septiembre del año 1372, por la primera de las cuales manda al metropolitano de Tarragona que recoja y examine las obras de Lull y las destruya por el fuego, caso de encontrar en ellas errores contra la fe; por la segunda ordena a la curia barcelonesa que le sea enviado el ejemplar de un libro de Lull, del que le habían referido opiniones bastante atrevidas. Dicho libro resultó ser el *Arbre de filosofia d'amor* (57). No parece que el arzobispo tarraconense anduviese muy diligente en la instrucción del proceso contra Lull, y tal vez por esto el Papa dispuso que el expediente

---

(56) Tomamos los datos históricos sobre las actuaciones de Eymerich contra Lull de la monografía del P. ANDRÉS IVARS, *Los Jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eymerich* (Madrid, 1916), que completamos en lo menester con otros sacados del opúsculo del P. FAUSTINO D. GAZULLA, *Historia de la Falsa Bula a nombre del Papa Gregorio XI, etc.* (Palma, 1909), y de la obra de MN. JOAN AVINYÓ, *Història del Lulisme* (Barcelona, 1925), si bien nos apartamos de estos autores en la interpretación.

(57) Es el número 207 de nuestro catálogo.

se resolviera en la curia pontificia. Designó una comisión integrada por más de veinte doctores en teología bajo la presidencia del cardenal titular de Ostia, y le remitió veinte volúmenes de obras de Lull que Eymerich había presentado; éste, a su vez, compareció ante la comisión con una lista de más de quinientas proposiciones extraídas de dichas obras, que reputaba erróneas. La denuncia inquisitorial prosperó; y, aunque la comisión parece no haber aceptado los puntos de vista del promotor en su integridad, no obstante declaró sospechosos unos 200 artículos (o 300, según otros). La resolución pontificia no se hizo esperar y Gregorio XI acabó por fulminar en consistorio público, en 6 de febrero de 1376, la prohibición de las veinte obras de Lull presentadas por Eymerich y de las tesis censuradas por la comisión de teólogos.

17. Aunque las actas del proceso inquisitorial de Aviñón no hayan visto jamás la luz, estamos informados acerca del significado doctrinal de la campaña por dos capitales documentos que Eymerich nos ha conservado en el *Directorium inquisitorum,* a saber: el índice de las veinte obras denunciadas por él y una lista de cien proposiciones extraídas de entre las que censuró la comisión (58). En el primero se incluyen obras muy diversas, así por el asunto como por su índole doctrinal. Un primer grupo de ellas versa sobre el tema central de las relaciones entre la fe y la razón: el *Art General,* el *De articulis fidei,* el *Plany de Ramon,* el *Libre de la primera e segona intenció* y las *Quaestiones super librum Sententiarum Petri Lombardi.* Aparece asimismo un grupo de obras místicas, entre las que figuran verdaderos joyeles de la producción literaria de Lull: el *Libre de contemplació,* el *Libre de amic e amat,* el *Blanquerna,* el *Libre d'oració,* el *De anima,* el *Arbre de filosofia d'amor* y el *Ars amativa boni.* Cabría formar un tercer grupo con las obras escritas en loor de la Virgen María: el *Libre de Sancta Maria,* el *De benedicta tu* (apócrifa) y el *Plany de Sancta Maria.* Todavía se delinea vagamente un cuarto grupo de obras de asunto metafísico, p. e.: *Els cent noms de Dèu* y el *Libre dels proverbis.* Las hay, en fin, como la *Doctrina pueril,* que recapitulan conocimientos de muy distintos órdenes (59). El motivo de la censura teológica que las citadas obras de Lull hubieron de sufrir, se halla en las tesis erróneas o sospechosas de herejía que Eymerich extrajo de ellas y cuya procedencia tuvo buen

(58) Véanse las cuestiones 26 y 9 de la segunda parte de dicha obra, páginas 223 y 188 a 196, respectivamente, de la edición hecha por Peña en Roma, en 1578.

(59) Las obras lulianas enumeradas corresponden, respectivamente, a los números 54, 87, 238, 78 y 89; 1, 199, 226, 208, 33, 207 y 201; 203 y 230; 236 y 212, y 211, de nuestro catálogo.

cuidado de indicar en cada caso. A pesar de esta precaución, la autenticidad de bastantes de dichas tesis ha sido puesta en tela de juicio, ya en el mismo siglo XIV; y en el siglo XVIII, autor tan grave como el P. Pasqual se propuso demostrar, en sus *Vindiciae Lullianae,* que del centenar publicado, unas son atribuídas a Lull gratuitamente, otras han sido alteradas en su texto, bastantes resultan inofensivas y las restantes, en fin, admiten una interpretación acorde con el dogma.

18. Esto aparte, ¿qué dicen las cien proposiciones para que Eymerich se atreviera a tacharlas de "heréticas, erróneas, temerarias y peligrosas"? No vamos a reseñarlas, pero siquiera resumiremos las principales doctrinas que a Eymerich le parecen estar implicadas en aquéllas. Una es la no simplicidad del ser divino, derivada de la afirmación de que Dios posee muchas esencias o, por lo menos, una pluralidad de virtudes activas diversas, como son bonificar, magnificar, naturificar, eternificar, infinitificar, y otras por el estilo. De las doctrinas trinitarias, unas sugieren la existencia de cuatro personas en Dios o la posibilidad de un número indefinido de ellas, otras establecen anterioridad del Padre al Hijo, y otras, en fin, expresan las relaciones entre las Personas divinas en términos que diversifican o unifican con exceso las actuaciones respectivas o permiten suponer en Dios la composición de acto y potencia. Inconvenientes análogos se ofrecen en las proposiciones lulianas declaratorias del misterio de la Encarnación, por no aparecer bien delimitada la acción del Hijo Humanado de la de las demás Personas, ni bien precisadas las relaciones de distinción y convivencia entre las dos naturalezas en Cristo, ni bien concebido el modo de esa convivencia, que Lull expone según la ideología neoplatónica. Resultan excesivas para Eymerich las alabanzas de Lull a la Virgen María. Peca, en cambio, por deficiente el aserto de que el Papa sea nada más vicario de San Pedro. Halla mal calculados los efectos del pecado original e inadmisible la afirmación de que los judíos y sarracenos que profesaren su fe sin cometer pecado mortal, quedarán exentos en la otra vida de las penas espirituales. En la doctrina del pecado actual y del agente moral se reproducen las dificultades inherentes al problema del mal en relación con el albedrío humano y la voluntad divina. Otras doctrinas éticas, excesivas en opinión de Eymerich, son las siguientes: que la caridad sea el motor o principio único de la vida moral; que la posibilidad de hacer el bien entrañe la obligación de realizarlo con todas nuestras fuerzas; que el precepto de amar al prójimo como a sí mismo obligue para con los hombres en general, sea cual fuere su índole y condición; que la mayoría de los hombres se salvarán por la misericordia de Cristo; que la regla

de nuestra conducta estribe en la conformidad con el querer divino; que nuestra vida haya de inspirarse exclusivamente en el amor desinteresado a Dios, sin mezcla de consideraciones mercenarias referidas a la vida presente o a la futura; que los estados de matrimonio y religión sean los únicos perfectos en la vida del hombre, etc. En materia de sacramentos, son repudiadas algunas proposiciones acerca de la eficacia del bautismo en relación con la confirmación, del uso del matrimonio y de los efectos de la transubstanciación eucarística. También suscita reparos la apreciación del amor que los condenados a las penas del purgatorio pueden sentir hacia Dios. La descripción de la vida mística, en especial el estado de unión y la identificación espiritual del amigo y el Amado, tampoco son del agrado de Eymerich. Las cinco últimas proposiciones versan sobre la demostrabilidad de los misterios, sobre la necesidad y certeza de las verdades reveladas, que Eymerich considera insuficientemente establecidas en Lull, sobre el criterio en la persecución de los herejes, que Lull no quiere sean condenados a muerte, y sobre la inspiración divina del Arte magna. Como se ve, las censuras inquisitoriales se proyectaron sobre zonas muy vastas de la ideología luliana, principalmente sobre la doctrina de Dios y de sus misterios, Cristología, Mariología, la vida moral en sus diversos momentos desde la caída original hasta la unión mística, los sacramentos y las relaciones entre la fe y la razón.

A decir verdad, causa extrañeza, al leer la lista de esas cien proposiciones, que Eymerich haya podido llevar su celo por la ortodoxia hasta el extremo de provocar una condenación oficial del sistema de Lull, por mucho que distasen de él sus propias doctrinas. El carácter inflexible del Inquisidor, cuya propensión a la intolerancia se exacerbó además ante las resistencias de los lulianos y las persecuciones del poder real, explica en parte aquel lamentable episodio; pero las raíces hondas de la censura inquisitorial arrancan de las tremendas luchas doctrinales en que se hallaba empeñado el siglo XIV, y especialmente de la contraposición entre nominalistas y realistas. Desde mediados de siglo, el nominalismo había invadido cada vez más las altas esferas eclesiásticas y universitarias; y la teología oficial sentía recelo ante cualquier doctrina que, al exponer la esencia de Dios, o su vida trinitaria, o el misterio de la Encarnación, u otras verdades teológicas, ahondara demasiado en la distinción de sus aspectos, personas o actividades. Varias condenaciones y prohibiciones académicas se habían sucedido en el espacio de unos años contra esta clase de doctrinas. Eymerich, que, sin llegar hasta el nominalismo, compartía con él la oposición decidida al realismo, experimentaba una

aprensión igual ante el sistema de Lull, caracterizado por un rasgo fundamental ontologista. Más de la mitad de las proposiciones reseñadas por Eymerich se explican por esa disparidad radical de su concepción teológica. Añádanse a lo dicho otras divergencias ideológicas de no menor relieve: el intelectualismo de Eymerich frente al voluntarismo que informa toda la concepción ética luliana, el criticismo que le hace rechazar la exagerada confianza de Lull en la fuerza demostrativa de la razón, y el aristotelismo, que contrasta con la psicología platonizante de Lull; y se comprenderán entonces bastante mejor los motivos profundos, aunque en buena parte circunstanciales, del grave tropiezo que han sufrido las doctrinas de Lull al finalizar el siglo XIV.

19. El lulismo recibió con la censura oficial un golpe tremendo, que intentó parar como pudo. De momento buscó amparo en el favor real y logró el destierro del Inquisidor. Más tarde, provocó en Barcelona una junta de teólogos que examinó el texto catalán del *Arbre de filosofia d'amor* y lo halló discrepante de las proposiciones censuradas, que constaban como extraídas de dicho libro. El rey elevó entonces al Papa la súplica de que las obras de Lull fuesen nuevamente examinadas, dentro del reino y por teólogos familiarizados con la lengua vulgar en que muchas de ellas estaban escritas. Esta súplica, formulada insistentemente por los monarcas aragoneses, fué siempre desoída hasta 1419; y tampoco lograron éxito las embajadas que las ciudades de Barcelona y Valencia mandaron a Aviñón en queja contra el Inquisidor. Pues la polvareda levantada en torno al lulismo había producido el inesperado efecto de interesar en su favor a las masas populares; y así Eymerich se lamenta en más de una ocasión de verse obligado a combatir, no con filósofos o teólogos u otros elementos cultos, sino con mercaderes, zapateros, remendones, sastres, tocineros y otras gentes de esta laya, sin solvencia cultural, cuyos ánimos habían sido envenenados con la temeraria especie de que el Papa había sido inducido a engaño por los teólogos reunidos en Aviñón, incapaces de comprender una doctrina inspirada directamente por Dios, como era la de Ramón Lull. Cundió tanto la versión y fué tal el incremento del lulismo en Cataluña y en Valencia, que el Inquisidor, dolido en lo más íntimo por el espectáculo de la irrisión que caía sobre la autoridad pontificia y el peligro del extravío que amenazaba a tantas almas sencillas, juzgó oportuno salir otra vez al paso del movimiento con una campaña literaria de tonos populares, concebida con el notorio propósito de desacreditar el lulismo ante las masas de sus adeptos. En enero de 1390 lanza desde Aviñón, a un mismo tiempo, dos opúsculos de polémica: un *Dialogus contra lullistas,* que

había terminado unas semanas antes, y un tratado contra la doctrina del propio Ramón Lull, que comenzaba con la sugestiva cita *Expurgate vetus fermentum* y había, poco antes, presentado personalmente a Clemente VII, en consistorio público, a presencia de un grupo de cardenales (entre ellos el de Valencia). Apenas subido al solio pontificio Benedicto XI, Eymerich insiste en sus ataques, dedicando al nuevo Papa otro libelo, la *Fascinatio lullistarum;* y en abril de 1396 cierra, por fin, el ciclo de sus publicaciones antilulianas con la *Incantatio studii ilerdensis super XX articulis per... Anthonium Riera... seminatis.* Mejor que el precedente análisis de los dos documentos oficiales conservados en el *Directorium,* el examen de estos opúsculos nos suministra un cúmulo de preciosos informes sobre el lulismo trecentista y proyecta a la vez una especial claridad sobre las motivaciones, los objetivos y el alcance de la campaña eymericiana.

20. El *Dialogus contra lullistas,* con el que Eymerich inaugura su literatura polémica (60), es un opúsculo de tonos singularmente violentos, al parecer escrito para su divulgación entre un público numeroso y de mediana cultura, en el que, bajo forma de diálogo entre el propio Inquisidor y un lulista anónimo, son impugnadas hasta su total ruina doce tesis que resumen la postura intelectual asumida por el lulismo levantino a fines del siglo XIV. Esas tesis, cuyo texto literal es ya conocido (61), dejan entrever que la discordia suscitada ocasionalmente en torno a unos asertos que apenas rozan el contenido del auténtico lulismo, se perfila sobre un fondo de divergencias doctrinales más hondas entre dos grandes corrientes de la teología coetánea: una tradicional, a la que pertenecen los lulistas, y otra más reciente o modernizante *(theologi magistri temporis moderni).* Los teólogos discrepantes de la corriente tradicional son acusados de ignorar la "verdadera" teología, por lo cual en castigo de sus pecados verán destruídas con el tiempo sus doctrinas. Ellos mismos apostatarán de la fe a la llegada del Anticristo. Solamente la doctrina lulista perdurará hasta el fin del mundo y ser-

---

(60) Ms. lat. 1464 de la Biblioteca Nacional de París, fols. 73-96. Este opúsculo precede cronológicamente a los demás. La circunstancia de aparecer citado en el inventario de la biblioteca que perteneció al papa Gregorio XI cuando nada más era cardenal (véase a EHRLE, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum,* Roma, 1890, pág. 558), autoriza el supuesto de que existió una primera redacción del mismo, anterior a la condenación papal de 1376; al reavivarse la polémica en 1390, Eymerich habría procedido a una nueva redacción del texto, que es la conservada.

(61) Están insertas, a continuación de las cien tesis lulianas, en el *Directorium Inquisitorum* (ed. Peña, Roma, 1578, págs. 195-6).

virá de bandera para preservar la Iglesia en la fe de Cristo. La divergencia fundamental teológica aparece, pues, entreverada con motivos adventistas o escatológicos, tomados de la creencia en la próxima venida del Anticristo, a los que se agregan otros motivos iluministas y pseudomísticos, inspirados en la ideología de los begardos. La doctrina luliana es ofrecida por sus partidarios a guisa de un Nuevo Evangelio, con el que se cierra el ciclo de las revelaciones divinas, iniciado en el Antiguo Testamento, que es la manifestación de Dios Padre, continuado en el Nuevo Testamento, que es la obra de Dios Hijo, y terminado en la doctrina de Ramón Lull, que ha insuflado el Espíritu Santo. Lull la recibió, en efecto, no por luz natural de razón, sino por manifestación directa en el monte Randa, de labios de Jesucristo crucificado. Así no es extraño que ella aventaje en excelencia y en contenido de verdad a cualquiera otra doctrina, incluso la de San Agustín. El depósito de esta nueva revelación ha sido reservado por Dios a los lulistas, quienes obtienen su conocimiento, no por esfuerzo, ni por magisterio humano, sino igualmente por inspiración divina, y por lo mismo se capacitan en ella en un corto tiempo de treinta o cuarenta o sesenta horas. Las personas ajenas al lulismo no entienden esta doctrina, y aún menos los teólogos, a quienes Dios ha privado del sentido de la verdadera teología; ni siquiera se sustraen a esta inculpación de ininteligencia el Papa de Aviñón y los cardenales y teólogos que le asesoraron en el acto de condenarla por herética, con craso error y manifiesto engaño. Lull no es un hereje; antes bien, hay que nombrarle y venerarle como a uno de los santos del cielo.

Sin otros elementos de juicio que los aprontados por el inquisidor Eymerich, nos es imposible calcular la desfiguración o, por lo menos, el descentramiento que en sus manos haya sufrido la posición intelectual del lulismo valenciano trecentista. Resulta, sin embargo, notorio hasta la evidencia que este primer lulismo ha vivido en estrecha simbiosis con el movimiento de los espirituales. Por ahí se explica la reacción excesiva del Inquisidor, que se desata en intemperancias de concepto y de lenguaje. Lejos de tener a Lull por bienaventurado, le considera un réprobo que murió en la herejía y sin retractar ninguna de sus doctrinas contrarias a la fe. Estas doctrinas le fueron insufladas, no por Jesucristo, sino por el demonio transfigurado en ángel de luz, previas unas ciertas ceremonias aconsejadas por un esclavo sarraceno. También los lulistas sacrifican al espíritu diabólico, practicando unas ceremonias análogas para alcanzar por vía extranatural la inteligencia de la doctrina de su maestro; con la diferencia de que, si éste tardó cua-

renta días en poseerla, a sus adeptos les bastan cuarenta horas. Contra semejante estado de cosas, tan pestífero para la Iglesia, el Inquisidor se ufana de haber luchado promoviendo las actuaciones del Papa Gregorio XI; se muestra, empero, descorazonado, porque la facundia de Lull y la dispersión de su obra literaria dificultan el conocimiento y persecución de la misma. A duras penas logró el Inquisidor recoger y echar a la hoguera una veintena de sus escritos, y ha llegado luego a leer hasta treinta, pues la orden papal de entrega no fué obedecida, habiéndose recogido muy pocos ejemplares de los aquí existentes y ninguno del extranjero y quedando los restantes en poder de los lulistas, que los esconden y guardan celosamente (62).

21. El tratado *Contra doctrinam Raymundi Lul* (63) expone el balance de ese examen personal de los veinte escritos lulianos por el Inquisidor. Empieza recordando que de ellos fueron extraídos los doscientos y pico de artículos condenados en Aviñón por Gregorio XI, pese a lo cual los estamentos populares de Valencia, Aragón y Cataluña mantienen su fidelidad al lulismo. Ahora el Inquisidor se propone justificar la sentencia papal, mostrando al desnudo la heterodoxia luliana. Nada más en un centenar de aquellos artículos, contra cincuenta verdades ha descubierto Eymerich ciento treinta y cinco herejías, treinta y ocho errores y cincuenta falsedades. Como que su examen al por menor resultaría prolijo en extremo, Eymerich se contenta con treinta tesis y opta por un tratamiento sistemático de ellas, previa su agrupación por materias en el siguiente orden: 1.° Artículos de la fe. 2.° Sacramentos de la Iglesia. 3.° Vicios y pecados. 4.° Virtudes y dones del Espíritu Santo. 5.° De ciertos particulares y anejos. Con lo cual quedan delimitadas las cinco partes del opúsculo.

Un análisis detallado del mismo tampoco cabe en los estrechos límites del presente esbozo. Pero baste aducir algunas muestras de la argumentación de Eymerich, quien se produce ahora en un tono de relativa elevación y mesura. Empieza por formular contra Lull el reproche general de que en su sistema parte de principios insólitos, cae en afirmaciones peregrinas y usa de una terminología extraña y entera-

---

(62) *"... non sunt deducti nisi pauci, et de parisius et aliis partibus mundi nulli..."; "... etenim a tenentibus et diligentibus zelantur et absconduntur..."*.

(63) Ms. lat. 1464 de la Biblioteca Nacional de París, fols. 38-72. Mn. Avinyó (en su *Història del Lulisme,* pág. 138) dice que este opúsculo y el anterior fueron impresos en Barcelona el año 1503 y en Roma el año 1585; pero no hemos podido comprobar la existencia de estas ediciones.

mente ajena al común modo de hablar de los teólogos y filósofos (64). Se escandaliza de que Lull haya querido demostrar la Trinidad divina, pues los misterios de Dios resisten a toda demostración; y el intento de ella, mientras por ineficaz sugiere a los moros el sentimiento de la debilidad de nuestra fe, induce a los laicos a frívolas especulaciones. Asimismo repudia el inquisidor el propósito de Lull de probar, en el *De articulis fidei,* las verdades de fe acerca de la divinidad y la humanidad de Jesucristo. Refiere que la primera herejía luliana discutida en Aviñón a presencia del Papa y los cardenales fué la afirmación de que el Padre y el Santo Espíritu se encarnaron, afirmación que Eymerich cree encontrar en el *Libre de amic e amat;* esta herejía proviene de no distinguir entre la naturaleza y las personas en Dios, pues la encarnación termina en la persona del Hijo, sin extenderse a la naturaleza divina. En el examen de la última de las treinta tesis se impugna la iluminación divina, invocada por Ramón Lull en el *De planctu,* en términos similares a los del opúsculo anterior.

22. Al discutir Eymerich la tesis 17, según la que el cuerpo y el alma del hombre son naturalezas distintas, y no partes integrantes de una misma naturaleza—tesis de inequívoco sabor platónico—, remite a otra publicación suya dirigida contra el rector de Silla, quien cayó en el mismo error. El título completo de este nuevo opúsculo, que vió también la luz en Aviñón en enero de 1390, suena así: *Tractatus de duplici natura in Christo et de tribus in Deo personis, seu an sacramentum Eucharistiae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (65). La simultaneidad en la aparición de este opúsculo y de los dos anteriores, así como la coincidencia de las opiniones atribuídas al rector de Silla con la 17.ª de las tesis lulistas y con la 16.ª, ya reseñada, acerca de la Encarnación de Dios Padre y del Espíritu Santo, sugieren la sospecha de que nos encontramos ante otro personaje representativo dentro del lulismo valenciano, contra el que Eymerich concentró sus iras en un cierto momento, como las había anteriormente concentrado contra Pedro Rossell, a quien

(64) "*... inusitata et insolita principia...*"; "*intendit doctrinis variis et peregrinis, utitur vocabulis extraneis atque inconsuetis et inusitatis a communi theologorum et philosophorum modo loquendi totaliter alienis...*" (en la introducción del tratado). Gersón repetirá más tarde estas acusaciones contra la doctrina luliana en la Universidad de París (véase el cap. próximo).

(65) Ms. lat. 1464 de París, ya citado, en el que precede inmediatamente a los dos opúsculos anteriores. El *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lul* lo da como ya publicado. Adviértase que la cronología de estos tres escritos de Eymerich aparece algo confusa y debería ser aclarada a base de nuevos datos más precisos.

asimismo emplazó públicamente para que respondiera de su fidelidad a la Iglesia y, no habiendo comparecido, le excomulgó por contumaz (66). De ser cierta esta sospecha, el opúsculo que nos ocupa constituiría una pieza más de la campaña literaria antiluliana que Eymerich venía sosteniendo desde su destierro de Aviñón en vida del pontífice Clemente VII.

23. Dándose cuenta Eymerich de la ineficacia de sus campañas y de la pertinacia de los lulistas en defender sus errores, aprovecha la oportunidad de la elección de nuevo Papa para dirigir al aragonés Benedicto XI otro opúsculo, el *Fascinatio lullistarum* (67), que por una parte recopila los resultados de los escritos anteriores, y por otra, rectificando los tiros, apunta a la propia raíz de la doctrina luliana, es a saber, el Arte. Eymerich ha descubierto, al fin, que el basamento de dicha doctrina se halla en el Arte magna y en su reducción del Arte breve, y se propone ahora mostrar a los lulistas la inanidad de ambas. Consiguientemente, divide el tratado en dos partes. La primera contiene la crítica del Arte breve de Lull, por la que—dice—ni se sabe todo ni se puede responder a todo. ¿Acaso los mismos lulistas no aprenden unos la gramática, otros la dialéctica y otros la teología? Y aun los hay que aprenden cánones y leyes y las artes mecánicas o aplicadas. Dicho aprendizaje sería innecesario si el Arte luliana bastase a todo; bien al contrario, esta Arte ni siquiera permite aclarar hechos contingentes, como los orígenes de la presente epidemia, o adivinar si las almas de los difuntos se salvarán o irán al purgatorio o se condenarán en el infierno. Con más certera puntería acaba Eymerich por atacar el método luliano de la demostración apriorística. Si el mero concepto de una cosa designada con un nombre nos capacitase para solventar todas las cuestiones que cabe proponer acerca de aquella cosa, bastaría entender el significado del nombre de Dios para responder a cualquier pregunta sobre Él, o sea para llegar a alcanzar un saber comprensivo y exhaustivo de su esencia infinita: afirmación vitanda para todo cristiano, por contraria a la fe. Por lo demás, si ya en el *Ars brevis* se encierra el artificio lógico que conduce a la totalidad del saber en opinión de los lulistas, entonces huelga el *Ars magna*. A Eymerich no se le alcanza cómo puedan ser utilizados las ruedas giratorias, los signos algebraicos, las cámaras y las figuras de esta última para difundir la verdadera fe y destruir los erro-

---

(66) Según refiere el propio Eymerich en el *Dialogus contra lullistas,* al ocuparse de Rossell y su escuela de Alcoy a propósito de la impugnación de la primera tesis.

(67) Ms. lat. 1464 de París, ya citado, fols. 96-100.

res de los gentiles. Ni la Iglesia se ha servido nunca de ellas, ni Lull y sus secuaces han logrado jamás extirpar de su seno una sola de las herejías. ¡Si por lo menos aprovechase el Arte para elevar a la contemplación y al amor de Dios! Pero ni siquiera hay en ella palabras de devoción. Hay, en cambio, verdaderas herejías, como aquella que se encuentra en el libro *De centum Dei nominibus* y en el titulado *Apostolicon seu imperiale,* y consiste en concebir una pluralidad de procesos en la vida intradivina, tales como bonificar, magnificar, eternificar, glorificar, etcétera, cuando la doctrina ortodoxa de la Trinidad no admite más procesos necesarios en Dios que la generación del Hijo y la espiración conjunta del Paráclito. Eymerich termina conminando a los lulistas a que depongan su actitud demencial e insana y se sustraigan a la fascinación de que son víctimas.

24. La *Incantatio studii Ilerdensis super XX articulis per quendam Anthonium Riera studentem valentinum ut defertur inibi seminatis* (68) ha sido dirigida por el Inquisidor a los doctores en derecho civil y canónico y a los maestros en las facultades de medicina y artes, así como a los licenciados, bachilleres y estudiantes de toda la Universidad de Lérida, para prevenirles de los errores en ella difundidos por el lulista valenciano Antonio Riera, que habían sido denunciados por heréticos ante su persona. Entre ellos escoge Eymerich veinte principales para someterlos a examen y refutación en el presente tratado. Las tesis de Riera, ya conocidas, por haber publicado Menéndez y Pelayo la mayoría de ellas en su texto literal o en extracto (69), encierran una nueva versión de la ideología peculiar de los begardos y fratricelos. En muchas se profetizan los acontecimientos que han de preceder o acompañar a la próxima venida del Anticristo, que es vaticinada para antes de un siglo: abolición del culto, destrucción de las iglesias, supresión de clérigos y frailes, exterminio de los judíos, recobramiento del Santo Sepulcro y elección de nuevo Papa en Jerusalén, reducción de las tres grandes confesiones religiosas a una sola, etc. Unas pocas reproducen interpretaciones teológicas de la Trinidad y de la Encarnación, ya expuestas. Ni faltan tampoco los consabidos asertos de la bondad y excelencia de la doctrina luliana. La temática de estas veinte proposiciones, tanto como su tenor literal y su espíritu, muestran el grado inconcebible de desviación respecto de la genuina doctrina de Ramón Lull, a que, por un proceso de

---

(68) Ms. lat. 3171 de la Biblioteca Nacional de París, fols. 120-127.

(69) En su *Historia de los heterodoxos españoles,* III, 2.ª ed., Madrid, 1917, págs. 237-239.

alejamiento gradual, ha podido llegar el lulismo levantino a fines del siglo XIV.

Este último opúsculo de Eymerich pone fin a su campaña antiluliana. Todavía en las demás obras escritas desde el destierro, señaladamente en la *Confessio fidei christianae* y en el *Tractatus contra alchimistas,* se zahiere incidentalmente a los lulistas. Pero, en realidad, la lucha estaba agotada; y el Inquisidor, una vez hubo obtenido el perdón del Rey y pudo retirarse a su convento de Gerona, guardó siempre más silencio. El balance de la campaña acusa, pues, a la postre la derrota del Inquisidor y la victoria subsiguiente del lulismo; pero fuera miopía no advertir cuánto ha perdido el Lull auténtico en la refriega. La actuación nefasta de Eymerich acabó por levantar en las altas esferas eclesiásticas un muro de recelos contra Lull y su doctrina, que sus partidarios no han logrado desvanecer jamás.

25. La muerte de Eymerich, acaecida en 1399, cambia radicalmente el estado de la cuestión luliana. La diplomacia de la corte aragonesa aprovecha esta circunstancia para renovar sus incesantes gestiones cerca del pontífice, encaminadas a invalidar la censura papal proferida en 1376. Inicia el rumbo en esa nueva fase (70) el ya citado luliano Antonio Riera, quien, hallándose en Aviñón en desempeño de una embajada cerca del Papa, imagina un golpe de audacia y presenta súbitamente al cardenal de San Sixto una instancia en súplica de que la Bula de Gregorio XI sea declarada falta de autenticidad. Como el original no apareciera en los registros oficiales, el notario pontificio extendió un acta del resultado negativo de la diligencia al dorso de la copia producida por Riera (julio de 1395). Parece, en efecto, que en el traslado de la sede pontificia desde Aviñón a Roma, efectuado por Gregorio XI, se perdieron algunos registros papales, y entre ellos el correspondiente al año 1376. A partir de este éxito, los lulianos se empeñan en que sea declarada apócrifa la Bula condenatoria, y la diplomacia real secunda sus esfuerzos. Por fin, en 1419 el Papa Martín V confiere amplios poderes al cardenal Alamán para que ponga término a la cuestión luliana, y en 24 de marzo es promulgada en Barcelona la llamada "Sentencia definitiva", por la que se reconoce la autenticidad del documento papal, pero se afirma la existencia de vehementes indicios de que aquélla fué obtenida subrepticiamente, y en su virtud se declaran nulos sus efec-

---

(70) Tomamos los datos referentes a este episodio de la obra de MN. JOAN AVINYÓ, *Història del Lulisme,* Barcelona, 1925; cap. X, págs. 171-172.

tos, tanto más que, examinadas nuevamente y con detención así las obras como las doctrinas de Lull, nada aparece en ellas contra el dogma (71). Quedó con esto apaciguada la controversia, y el lulismo triunfante pudo ahora desenvolverse sin obstáculos.

---

(71) AVINYÓ, *ob. cit.*, cap. XII, págs. 198-204.

## IV

### ORÍGENES DEL PSEUDOLULISMO ALQUIMISTA

El supuesto alquimismo de Lull; problemas que su estudio plantea. — La leyenda; su falsedad. — Las obras de alquimia que le son atribuídas; aparición, apogeo y decadencia de esta literatura. — Su carácter apócrifo. — Su influencia en la historia del lulismo. — Examen de algunos escritos pseudolulianos de alquimia. — El *Testamentum* y los textos relacionados con él. — Elaboración, divulgación e imitación de otros textos pseudolulianos de alquimia en Inglaterra, Francia e Italia.

26. A la grave desfiguración que las doctrinas genuinas de Ramón Lull experimentaron en el siglo XIV al contacto con ideologías tachadas de heterodoxia, hay que agregar otra, derivada de la leyenda alquimista que durante siglos ha aureolado falsamente su nombre. Dónde y cuándo surgió esta leyenda, constituye aún hoy una incógnita que no será despejada hasta que se aclare el misterio en que se hallan envueltos los orígenes de la alquimia medieval (72). Los más altos prestigios intelectuales del siglo XIII han sido víctimas de esta falsificación, señaladamente aquellos que en mayor medida se aprovecharon del saber científico y filosófico transmitido por los árabes: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Rogerio Bacon, Ramón Lull. Pues la alquimia europea se introdujo y tomó incremento con las infiltraciones del arabismo. Montpellier, París y Oxford fueron los grandes centros culturales que presidieron a su incubación. Por lo que respecta concretamente a nuestro autor, queda además por averiguar si la desfiguración alquimista se fraguó independientemente de la otra desfiguración heterodoxa o si ambas germinaron a la par, tal vez en estrecha connivencia, en los círculos lulianos trecentistas. Da pie a este segundo supuesto el hecho compro-

(72) Sobre este asunto pueden consultarse las obras de M. BERTHELOT, *La chemie au moyen âge*, vol. I, París, 1893; E. O. VON LIPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 1919, y L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vols. I-II, New-York, 1923.

bado de que entre los espirituales abundaran los cultivadores de las ciencias ocultas (magia, astrología, nigromancia, etc.); y desde luego las cultivaron aquellos que conocemos como afectos personalmente a Ramón Lull, en especial sus amigos del grupo marsellés. Pedro de Limoges gozó fama de astrólogo. Las pocas obras conocidas de Ramón Gaufredi son todas de carácter científico: un poema astrológico, un *Tractatus solis et lunae* de secreta significación alquimista y una obra corta de alquimia, que parece abreviación de otra mayor, basada en doctrinas de Rogerio Bacon (73). En las actas del proceso de Fray Bernardo "Delicioso" se barajan las ruedas, los círculos y los caracteres lulianos con los polvos, las pócimas y los preparados químicos en abigarrada mescolanza. Tal vez arrojaría mayor luz sobre los orígenes de la mixtificación alquimista de Lull el conocimiento completo de los restantes opúsculos polémicos de Eymerich, cuya importancia para la historia de nuestro siglo XIV es considerable, por estar llenos de alusiones a los acontecimientos culturales coetáneos; sobre todo, convendría examinar el *Tractatus contra astrologos imperitos atque necromanticos de occultis perperam judicantes* y el *Tractatus contra alchimistas* dirigido al abad de Rosas y canciller del conde de Ampurias, escritos ambos en Aviñón por los años de 1395 y 1396, es decir, coincidiendo con la última fase de la campaña antiluliana (74).

27. Háyase o no originado en los primeros núcleos de lulianos, esta leyenda aparece tejida en una urdimbre de episodios diversos, no siempre coincidentes. En ella se atribuye a Arnaldo de Vilanova el mérito de haber ganado para la alquimia a Ramón Lull con ocasión de una estancia de éste en Roma, durante la que le fué mostrado el secreto de transformar el hierro en oro; y, convertido de aprendiz en maestro, emprendió Lull hacia 1311 o 1312 un viaje a Inglaterra a instancia de Juan Cramer, monje de Westminster, quien le ofreció hospedaje y medios para sus manipulaciones de transmutación de los metales, a las que aquél se dedicó de lleno, escribiendo allí mismo sus obras de ciencia oculta. En otra versión se supone que la enseñanza de Arnaldo de Vilanova la recibió Lull, no directamente, sino por mediación del rey Roberto de Nápoles. La fábula se redondea con añadir que Lull fué presentado en Londres al rey Eduardo III de Inglaterra, quien le propuso la fabricación del oro en gran escala, so pretexto de que iba a organizar una cruzada con-

---

(73) *Histoire littéraire de la France*, vol. XXVII, págs. 112-122.

(74) E. Grahit y Papell, *El inquisidor fray Nicolás Eymerich*, Gerona, 1878, núms. 30 y 34 de la parte bibliográfica.

tra los infieles; Lull, engañado y luego maltratado por el rey, acabó por huir, llevando consigo el famoso secreto. He ahí la leyenda, reducida a su esquema mínimo (75).

No hace falta desenvolver su trama novelesca con mayor lujo de detalles para darse cuenta de que un leve examen crítico basta a deshacerla. Dejando a un lado que el trato personal de Lull con Arnaldo de Vilanova es, por lo menos, problemático, su amistad con el rey Roberto de Nápoles inverosímil y la intervención del monje Cramer sencillamente anacrónica, el episodio del viaje a Londres no pasa de ser una pura fantasía. Lull no estuvo jamás en Inglaterra. Pero, además, los años en que se dice ocurrido este viaje corresponden al período de la vida de Lull sobre el que estamos mejor informados: Lull se hallaba a la sazón en Francia desplegando una actividad febril, cuyos varios momentos podemos reconstruir cronológicamente sin solución de continuidad (76). A los ojos de la crítica contemporánea, el relato sobre el que se basa el supuesto alquimismo de Lull resulta, pues, inaceptable en todos sus extremos.

28. La referida leyenda ha sido alimentada durante siglos por una copiosa literatura que, cubriendo sus producciones con el nombre prestigioso de Lull, ha logrado introducirse de matute y obtener crédito en la cultura general europea. Unas 77 obras de esta naturaleza inventarió Ivo Salzinger en la introducción al tomo I de la edición maguntina de las obras del Doctor Iluminado. Y en la monografía sobre Lull inserta en el tomo XXIX de la *Histoire littéraire de la France* se registran hasta 27 publicaciones diversas del mismo género, amén de otros 53 escritos inéditos. Pues esta ingente mole literaria es, en su casi totalidad, anterior a la imprenta. Hace su irrupción en un momento ignorado del siglo XIV y se multiplica como por ensalmo a lo largo del siglo XV, difundiéndose ampliamente por Inglaterra, Italia, Alemania y Francia. Los renacentistas se encuentran ante esta balumba de escritos pseudolulianos y, sin sospechar siquiera un fraude de proporciones tan colosales, le dan patente de libre circulación por el mundo, reproducien-

---

(75) La leyenda nace en el siglo XIV, en estrecha conexión con las primeras obras de alquimia atribuídas a Lull. A fiar en un texto de PIERRE DE BRANTOME, en su *Recueil des Dames,* escrito a fines del siglo XVI (lib. II, ed. Payot, París, 1926, págs. 118-119), el jurisconsulto italiano Oldrado da Ponte, que murió en Aviñón en 1335, en la corte del papa Juan XXII, acoge ya la leyenda de la alquimia de Lull en su comentario al Código justinianeo sobre el texto *de falsa moneta.* Nos ha sido imposible verificar esta información.

(76) Véase el cap. VII, núms. 13-15, págs. 251 y sigs. del tomo I.

do en letras de molde sus piezas más escogidas. A ello coadyuvan los lulistas alemanes e italianos, inducidos a aceptar esa estampa alquimista de Lull por el ejemplo perturbador de Valerio de Valeriis, Alsted, Agripa de Nettesheim y, sobre todo, de Giordano Bruno (77). En un ambiente tan propicio aparecen las ediciones venecianas de obras de alquimia atribuídas a Ramón Lull de los años 1514 y siguientes, que desde la segunda mitad del siglo son continuadas y repetidas hasta lo increíble por las prensas de Colonia, Basilea, Francfort, Nurenberg, Leiden, París, Ginebra y otros grandes centros de la tipografía mundial (78). Constituye un momento culminante de esa nutrida literatura la recopilación de obras alquímicas de Lull incluídas en el *Theatrum Chemicum* que editaron los herederos de Lázaro Zetzner, en Estrasburgo, el año 1659 y, sobre todo, la más completa publicada el año 1702, en Ginebra, por J. J. Manget, bajo el título *Bibliotheca Chemica Curiosa.*

Esa caudalosa corriente literaria hace crisis a principios del siglo XVIII, con ocasión del intento de labrar para Lull el pedestal definitivo que debía perpetuar su fama, es a saber, la edición de sus obras completas. Al Elector palatino Juan Guillermo le había sugestionado de Ramón Lull cabalmente su prestigio de alquimista, y el encargo editorial confiado a Ivo Salzinger respondía en buena parte al deseo del Elector de ver, por fin, reunida en un solo cuerpo la mole dispersa de los escritos de alquimia que corrían con su nombre. Una porción considerable de ellos fueron adquiridos y catalogados, con vistas siempre a la publicación. Pues bien; en este preciso momento los jesuítas PP. Custurer y Sollier, requeridos para avalar con su autoridad las tareas preparatorias de la edición maguntina, expresan sus dudas acerca de la autenticidad de las obras de alquimia que pasaban como originales de Ramón Lull (79). Tal vez por efecto de estas críticas, los tomos publicados de la edición de Maguncia no contienen ninguna obra de alquimia, y los tomos con escritos de esta índole que, al parecer, estuvieron proyectados o estampados no vieron jamás la luz. Todavía, unos lustros más

---

(77) Véase, más adelante, el cap. XXI.

(78) Véase una lista de estas producciones apócrifas impresas en nuestro catálogo, cap. IX, § II, "XII. Obras apócrifas y atribuídas" (págs. 331-334 del tomo I); los núms. 1-25, 27-29, 31-36 y 38 corresponden a obras de alquimia y ciencias ocultas. Es fácil reconstruir el desarrollo cronológico y el área geográfica alcanzados por estas ediciones a base de los datos reunidos por E. ROGENT y E. DURÁN en su *Bibliografia de les impressions lul·lianes,* Barcelona, 1927.

(79) Sobre este episodio de la edición maguntina, puede consultarse la monografía de A. Gottron citada en la nota 45.

tarde, el P. A. R. Pasqual no se atrevió a eliminar de su catálogo de las obras lulianas las de carácter alquimista. Fueron dos eruditos españoles, procedentes ambos del campo de las ciencias naturales, Fernando Weyler y Laviña (80) y José Ramón de Luanco (81), quienes se encargaron, hace algo más de medio siglo, de arruinar la leyenda del Lull alquimista y de poner en evidencia la falsedad de la copiosa literatura apócrifa florecida en torno a la misma.

29. Como es natural, ni el texto de la *Vita* coetánea insinúa en ningún momento las aficiones de Lull a la alquimia, ni los dos catálogos de sus obras que la terminan, los más antiguos y auténticos que se conocen, incluyen en sus títulos ninguno de dicho carácter. Asimismo los escritos de alquimia faltan por completo en la lista de obras de Lull que poseyó el cardenal de Cusa, recientemente publicada (82), así como en los inventarios cuatrocentistas de los libros que pertenecieron a la Escuela luliana de Barcelona (83). Es preciso llegar a los catálogos de los eruditos extranjeros renacentistas para descubrir los escritos de alquimia mezclados con los auténticos textos lulianos. Ya por esta sola consideración resulta inverosímil atribuir a Lull la paternidad de aquéllos.

Existe un argumento decisivo para negar dicha paternidad, que se basa en las reiteradas manifestaciones de Ramón Lull contra la alquimia, contenidas en sus obras indubitables. Si en algún momento llegó el Doctor Iluminado, no a entregarse, sino meramente a creer en la posibilidad de la alquimia, fué acaso en los comienzos de su carrera literaria, cuando en el *Libre de contemplació* desarrolla la doctrina de la "forma mediana" de las cosas, que se compone de la "forma natural" y de la "forma artificial", y a este propósito escribe: "E assò metex es, Sényer, de la forma mijana qui s compòn en los metalls per accio e per passio, axí com aur ha forma natural e està sa forma en argent potencialment per obra artificial com per alquimia la forma del argent per-

---

(80) *Raymundo Lulio juzgado por sí mismo,* Palma de Mallorca, Gelabert, 1866.

(81) *Ramón Lull (Raimundo Lulio) considerado como alquimista,* Barcelona, 1870.

(82) Por el DR. M. HONECKER en su estudio *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals von Cues,* inserto en "Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft", 1. Reihe, 6. Band, 1937; págs. 289-291.

(83) FRANCISCO DE BOFARULL, *El testamento de Ramón Lull y la Escuela luliana en Barcelona,* "Memorias de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona", 1896. Los inventarios se insertan en los Apéndices.

verteix hom en forma de aur" (84), añadiendo que merced a la forma mediana la voluntad del hombre se inclina a amar y a querer las cosas que son naturales y las que son artificiales. Pero, en todo caso, esa opinión representa en la mentalidad de Lull una simple veleidad de sus años juveniles, que rectificó muy pronto, pues ya en obras tan tempranas como el *Liber principiorum medicinae* o el *Liber chaos* adopta una postura de franca repulsa de la alquimia, que mantiene inalterable hasta el fin de su vida. Los pasajes más expresivos a este respecto se encuentran en el *Fèlix* o *Libre de Meravelles,* libro VI, capítulo 4.°; en las *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles,* cuestión CLXVI, y en las *Quaestiones attrebatenses,* cuestión XXVIII. Todavía en el *Ars magna generalis et ultima* se formula la pregunta: *Utrum alchymia sit possibilis?,* que es resuelta negativamente; y en el *Liber de novo modo demonstrandi* se plantea la cuestión: *Utrum alchymia sit scientia?,* a la que se contesta: "*Dico quod non, et hoc probo sic...*" (85). En tesis general, Ramón Lull sostiene la imposibilidad de la alquimia, que sueña realizar la idea quimérica de la transmutación de los metales. El oro puro no se extrae sino del mineral de oro, y es insensatez la tentativa de obtenerlo de otros metales por un mero juego de combinaciones químicas. La alquimia es, pues, una falsa ciencia; y quien a ella se entrega, ha de ser tenido por un visionario o un impostor (86).

El examen directo de las aludidas obras de alquimia conduce igualmente a rechazar su autenticidad. Si atendemos a su cronología, bien sea verdadera o falsificada, todas ellas llevan fecha posterior a la muerte de Lull. Prescindiendo de las versiones, arreglos y comentarios, que se atribuyen por lo común al siglo XV, los textos básicos no son anteriores a 1319. Esta es la fecha asignada al *De quinta essentia;* el *Anima artis transmutatoriae* y el *Lapidarium* aparecen fechados en 1321, el *Liber de aquis* en 1322, el *Lucidarium* en 1330, el *Testamentum* en 1332, el *Liber lucis mercuriorum* con las *Accurtationes* en 1333, y los demás en fechas aún más recientes. Si atendemos a la geografía, el *Testamentum* y las obras con él relacionadas se presentan como escritos por Lull durante su estancia en Londres, conforme al tenor de la leyenda antes expuesta; pero el *De quinta essentia* vió la luz en París, el

---

(84) *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 310, n.° 23; tomo VII de las "Obres", página 430. Este texto, que sepamos, no había sido exhumado hasta ahora.

(85) Luanco, en la obra antes citada, ha recogido y expuesto al detalle esos varios pasajes de la producción luliana.

(86) Véase la *Histoire littéraire de la France,* vol. XXIX, pág. 271.

*Lucidarium* y el *Anima artis transmutatoriae* fueron terminados en Montpellier, el *De aquis* en Roma, el *Liber lucis mercuriorum* en Milán. Si nos fijamos, por fin, en las personalidades destinatarias de estos escritos, los más antiguos van encabezados con dedicatorias al rey Roberto, a quien hacen gobernar unas veces en Nápoles, otras en Sicilia, otras en Inglaterra, y aun una vez en Portugal. Trátase notoriamente de Roberto II de Anjou, cuyo reinado en Nápoles discurre entre los años de 1309 y 1343. Otro grupo de obras figuran compuestas en Londres por encargo del rey Eduardo de Woodstock. Pero Eduardo de Woodstock, el Príncipe Negro, que luchó en España al frente de un cuerpo expedicionario de tropas inglesas escogidas, no fué nunca rey. Alúdese, más probablemente, a su padre, Eduardo de Windsor, quien con el nombre de Eduardo III reinaba en Inglaterra al comenzar el segundo tercio del siglo XIV, es decir, por los años en que aparecen fechadas aquellas obras (87).

30. Ante el cúmulo de falsedades y supercherías que esa literatura transpira, no valdría, pues, la pena de prolongar su examen un solo instante, declarando caducada de una vez para siempre la leyenda de la alquimia de Lull y decisoriamente resuelta en sentido negativo la cuestión de la autenticidad de las obras de este género que aparecen a su nombre, a no ser que en ellas se encierra un capítulo muy interesante, aunque pintoresco y estrafalario, de la historia del lulismo, que está todavía por escribir. Pues no sólo una buena porción de estas obras han salido indudablemente de manos de lulianos, que utilizaron en abundancia doctrinas y procedimientos del Maestro (88), sino que, por efecto de ellas, la corriente general del lulismo ha sido desviada durante siglos de su cauce espontáneo y natural. Previa a la reconstrucción de esa historia del pseudolulismo alquimista debiera ser la investigación crítica y erudita de los fondos manuscritos de dicha índole conservados en los grandes archivos de Inglaterra, Francia, Italia y Alemania, de los cuales hasta ahora solamente ha sido explorado con bastante perfección el fondo de Oxford (89). Pero en Cambridge, en Bolonia, en París y en

---

(87) DOROTHEA WALEY SINGER, *The alchemical Testament attributed to Raymund Lull*, "Archeion. Archivio di Storia della scienza", IX, 1929, págs. 43-52.

(88) M. BERTHELOT, *Sur quelques écrits alchimiques, se rattachant à l'école de Raymond Lulle*, págs. 351-356 de la obra citada en la nota 72.

(89) Por J. M.ª BATISTA Y ROCA (véase su monografía citada en la nota 48) y P. BOHIGAS, *El repertori de manuscrits catalans. Missió a Anglaterra*, "Estudis Universitaris Catalans", vol. XIII, 1927, n.º 2, págs. 410-427. En lo que sigue, utilizamos abundantemente las informaciones de ambos, completadas en lo preciso

Munich, para no citar sino los centros principales, queda mucho más por explorar.

A ese futuro capítulo de la historia del lulismo aportamos en lo que sigue, a guisa de complemento a lo ya expuesto, un puñado de noticias sobre personalidades y episodios de la misma que ayudan a reconstruirla parcialmente y en esquema. Este avance será forzosamente incompleto, por basarse tan sólo en los datos publicados. Prevenimos, además, al lector que no confíe demasiado en la identidad de los nombres y de los personajes, ni en la exactitud de las escenas y de las fechas, para no dejarse prender ingenuamente en las redes de algún engaño, y que acepte, a lo sumo a título de resultados provisionales, cuanto se dirá hasta la terminación del presente párrafo, que, pese a tantas reservas, no deja de ofrecer un subido interés.

31. El más prestigioso de los textos pseudolulianos de alquimia es, sin duda, el *Testamentum*. En su forma primitiva, o *Testamentum antiquum,* consta de dos partes, una *Theorica* y otra *Practica*. La primera encierra la teoría general de la alquimia, conforme a la cual son expuestas las ideas del macrocosmos, del microcosmos y del parentesco entre los cuerpos celestes y terrestres. Unos y otros se componen idénticamente de los cuatro elementos, agua, aire, fuego y tierra, mezclados en proporciones definidas que originan la complexión y cualidades peculiares de cada ser. Un quinto elemento (o quinta esencia) hace falta para regenerar los cuerpos enfermos o desequilibrados en su complexión. La alquimia se esfuerza en hallar ese quinto elemento, extraíble del mercurio y del azufre, con el que se puede curar toda enfermedad y conservar indefinidamente la salud. La otra parte de la obra describe la realización de esa idea mediante la *práctica memorativa* y la *práctica operatoria,* la primera de las cuales utiliza los signos del alfabeto y ciertas figuras, mientras la segunda muestra los procedimientos para la obtención del elixir de mercurio y del oro potable, con las manipulaciones para ello necesarias. El *Testamentum novissimum* se ha originado por la adición a ese texto primitivo de varias pequeñas piezas: la *Cantilena* en verso, unos *Aforismos,* varios alfabetos de significación alquímica y un epílogo; aun a veces se intercalan unos comentarios en prosa a la *Cantilena* u otros versos. La atribución explícita de ambas obras a Ramón Lull resulta verosímil, porque los círculos, triángulos y demás figuras aducidas en el *Testamentum antiquum* coinciden con las usadas en

---

con los datos contenidos en el vol. XXIX de la *Histoire littéraire de la France*, págs. 271-292 y 371-396, y en el artículo citado de D. W. Singer.

el auténtico luliano *Liber principiorum medicinae* y uno de los alfabetos simbólicos del *Testamentum novissimum* está tomado asimismo del *Ars magna et major* (90).

La cuestión más discutida en torno al *Testamentum,* a saber, la de su antigüedad, queda relativamente aclarada en virtud de los recientes hallazgos en las bibliotecas de Oxford. Hoy sabemos que los textos latinos cuatrocentistas, únicos conocidos durante mucho tiempo, fueron calcados sobre una redacción francesa anterior, y ésta, a su vez, sobre un texto catalán aún más antiguo, cuya composición se puede situar sin dificultad en el siglo XIV. La existencia del original catalán venía atestiguada por los textos latinos; pero, como aquél se había perdido, se acabó por considerar esta declaración como una superchería más (91). Sin embargo, don Jerónimo Rosselló, en su edición de las *Obras rimadas de Ramón Lull* (92), exhumó el texto catalán de la *Cantilena,* que descubrió en un antiquísimo manuscrito balear; y, no pareciéndole sus rimas indignas del genio de Ramón Lull, las publicó como auténticas sin ninguna reserva. He aquí los primeros versos:

Amor me fay ayço rimar
Ab corrupcio, porás saber,
Car sens ella nos pot lunyar
Generatió de son esser;
Éssentia fa quinta obrar
Si unita vols d'ayço fer...

A mayor abundamiento, en el presente siglo han sido descubiertas en las bibliotecas inglesas las redacciones francesa y catalana íntegras (93). Con ello, el *Testamentum* readquiere su prístino valor, no sólo a propósito de esta declaración, sino tal vez a propósito de otras que le son conexas. A creer, en efecto, lo que nos dice el *explicit* de la obra en todos los manuscritos antiguos que nos la conservan, el *Testamentum* en sus varias partes fué compuesto en Inglaterra y terminado el año 1332 en la iglesia de Santa Catalina, junto a la Torre de Londres en la parte que mira al Támesis, en tiempos del rey Eduardo. Las indicaciones de lugar y ambiente son precisas y resultan, en general, exactas, por lo

(90) D. W. Singer, *art. cit.,* págs. 47-49.
(91) *Histoire littéraire de la France,* vol. XXIX, pág. 275.
(92) Palma de Mallorca, 1859, pág. 397.
(93) En el manuscrito 244 de la Biblioteca del *Corpus Christi College* de Oxford. Véase una extensa descripción del mismo en Batista, *ob. cit..,* núm. 53.

que la crítica contemporánea (94) se inclina a admitirlas como ciertas, salvo el detalle de la fecha. Cabe, pues, atribuir con alguna verosimilitud esta obra apócrifa a un desconocido lulista, catalán o valenciano, del siglo XIV, que fijó un tiempo su residencia en Londres.

Sea cual fuere la antigüedad del texto original, éste cobró nueva actualidad en la misma Inglaterra en los siglos siguientes. En 1446, o más probablemente en 1443, se hizo de él una versión latina, terminada el 6 de junio en Londres, en el priorato de San Bartolomé, por un tal Lamberto, cuyo apellido empezaba por G. (95). Otro alquimista inglés, de nombre—auténtico o supuesto—Juan Kirkeby (96), no habiéndole gustado la traducción latina, compuso un nuevo manuscrito del *Testamentum,* copiando de puño y letra el texto catalán y la redacción latina, con añadidura, todavía, de numerosas variantes transcritas de la redacción francesa; dió cima a su concienzuda tarea en 7 de marzo de 1455, a las once de la mañana. Del texto latino de Lamberto fué sacada por un londinense, llamado Mateo, en 1472 una nueva copia sobre la que más adelante Guillermo Atherton calcó su versión inglesa, terminada en 29 de agosto de 1558. Un copista, que firmaba Ricardo Waulton (97) y se titulaba *haberdasher* de Londres, transcribió cuidadosamente las varias piezas integrantes del texto inglés en fechas que oscilan entre el 16 de marzo de 1563 y el 19 de abril de 1564.

El *Testamentum* es un texto troncal de la literatura pseudoluliana, del cual derivan otros varios. Frecuentemente se le agrega a modo de parte tercera el *Codicillus* o *Vade Mecum,* titulado también *Clausula Testamenti;* con lo cual se comete un error, por tratarse, en realidad, de un texto independiente que en los manuscritos antiguos suele transcribirse a continuación. Otras denominaciones del mismo texto son las de *Anima artis transmutacionis super Testamentum* y *Liber Artis compendiosae.*

---

(94) Así P. Bohigas, en el estudio antes citado, pág. 425.

(95) Esta inicial consta en el mansucrito 1483 del fondo Ashmole de la Biblioteca Bodleiana de Oxford y en algún otro manuscrito, pero sin que el apellido entero aparezca en ninguno de ellos.

(96) El nombre de Juan Kirkeby corresponde al de un notable eclesiástico y estadista inglés del siglo XIII, obispo de Ely, muy versado en cuestiones financieras. Por encargo de Eduardo I procedió en 1282 a recoger la moneda en curso; más tarde, el mismo rey le nombró su tesorero. Murió en 1290.

(97) El nombre recuerda el de otro alquimista—Woudreton—, que fué mandado despedazar, en 1384, en la plaza de Grève, por Carlos *el Malo* de Navarra, quien le había encargado que envenerara con sublimado de arsénico al rey de Francia, Carlos VI, y a sus hermanos (véase a FERDINAND HÖFER, *Histoire de la Physique et de la Chemie,* París, 1888, pág. 381).

En estrecha relación con el *Testamentum* están el *Lapidarium* y los *Experimenta* y, desde luego, las obras escritas a guisa de comentario, como el *Repertorium ad intelligendum Testamentum et Codicillum,* la *Elucidatio Testamenti* y otras más.

32. Junto a los personajes ya citados que copian, traducen, arreglan, ilustran profusamente y divulgan en Inglaterra el texto capital de la alquimia pseudoluliana, los hay también que elaboran o manipulan otros textos apócrifos de Lull del mismo género. Un comentario inglés al *Ars transmutatoria,* que data tal vez del siglo XIV o del XV, es atribuído al monje Cramer, abad de Westminster, "discípulo de Raimundo" (98). Una versión inglesa de la *Clavicula quae et Apertorium dicitur,* que existía ya en el siglo XV, fué hecha por Tomás Tymme. En este mismo siglo, en el que el prestigio del lulismo alquimista parece haber alcanzado su cumbre en Inglaterra, un autor de fama, Jorge Ripley, canónigo en Bridlington, escribió en lengua vulgar una *Concordancia entre Guido de Montano y Ramón Lull,* que fué muy leída y divulgada, amén de un comentario a un pseudoluliano *De menstruis.* Otro alquimista famoso, Forman, compuso unas notas de exégesis al *Semita Recta,* que es también una compilación de supuestos textos alquímicos de Lull, y emprendió, además, otros trabajos sobre apócrifos lulianos, entre ellos la composición o el comentario de una obra titulada *Practica menstrui animalis.* Los libros latinos de artes ocultas atribuídos a Lull estaban en este tiempo muy divulgados en Inglaterra, y de bastantes de ellos se hicieron traducciones al inglés. Aparte las ya citadas, las hubo del *De quinta essentia,* del *Lapidarium,* del *Lucidarium* dedicado al rey Roberto, de la *Epistola accurtationis* dirigida al rey Eduardo, del auténtico texto luliano *De levitate et ponderositate elementorum* y del *Compendium animae transmutationis metallorum,* que ostentaba una ilustración de un árbol de alquimia decorado con las letras de los principios lulianos. De este siglo o del siguiente es la versión inglesa del *Liber artis compendiosae qui Vade Mecum nuncupatur.* Circulaban, además, compendios, extractos, florilegios, arreglos, compilaciones y comentarios de las obras antedichas y hasta un poema alquímico. Una serie de ellos transcribió el copista Enrique Hawardine (99), y una serie análoga copió Tomás Petre de un manuscrito que obraba en poder de un tal Doctor Floode (100). Al alborear el siglo XVI, un personaje de alcurnia, Ri-

(98) BATISTA, *ob. cit.,* n.º 45.
(99) BATISTA, *ob. cit.,* n.º 27.
(100) BATISTA, *ob. cit.,* n.º 34.

cardo Fitz-James, que había sido canónigo en Londres, profesor de teología, obispo de Rochester primero y de Chicester más tarde, y aun limosnero mayor del rey, donó en testamento al *Merton College* de Oxford un bello manuscrito con varios tratados lulianos auténticos, más un apócrifo *De natura rerum;* poco antes el *Corpus Christi College* había obtenido de Hixley Patricio Saunders otro volumen con cinco obras lulianas auténticas (101). Coetáneas son las grandes compilaciones manuscritas de textos pseudolulianos por Tomás Robson, y posteriores en unos lustros las escritas por Ahsmole de su puño y letra, que existen en el importante fondo conservado a su nombre en la Biblioteca Bodleiana (102).

33. Esa línea bastarda de la cultura inglesa, que dió de sí tal cúmulo de manifestaciones, parece haberse originado, siquiera en parte, en el continente por importación de manuscritos franceses y, tal vez. italianos. Dejemos a un lado la cuestión de la procedencia del "*gallicum exemplar*" del *Testamentum* antes descrito (103). En París parece haber visto la luz otro texto básico de la alquimia luliana, el *De quinta essentia seu De anima transmutationis metallorum,* que se dice terminado en 1319, en el monasterio de San Benito, extramuros de la ciudad, para el abad del mismo. Un monje de este monasterio, que vivió en el siglo XIV o en el XV, compuso una especie de comentario a dicha obra, que corrió mucho por entonces con el título de *Disputatio Monaldi monachi cum Raymundo* (104). No se olvide que en Francia había escrito, en el siglo XIV, el minorita Juan de Rocatallada *(Joannes de Rupescissa)* su libro *De famulatu philosophiae sive De consideratione quintae essentiae,* que, a juicio de los editores de la maguntina, viene a ser una magnífica exposición del libro *De quinta essentia,* atribuído a Lull (105). Más que él, parece haber contribuído a la popularización del lulismo ocultista otro autor notable del mismo siglo, llamado Ortolan o Lortelain. En el XV, Cristóbal de París escribe sus magnas compilaciones, esto es, el *Apertorium alphabetale,* el *Lucidarium seu Summa major,* la *Summa minor* y la *Cythara seu Violeta,* en las que

---

(101) BATISTA, *ob. cit.*, núms. 48 y 49. Las noticias biográficas sobre Ricardo Fitz-James están tomadas de EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi,* II, 2.ª ed., 1914, pág. 224, y III, 2.ª ed., 1923, pág. 167.

(102) BATISTA, *ob. cit.*, núms. 14, 17 y 43 para las compilaciones de Robson, y números 35 y 45 para las de Ashmole.

(103) Véase el n.º 31 de este mismo §.

(104) BATISTA, *ob. cit.*, núms. 29 y 35.

(105) Vol. I de la edición de Maguncia, pág. 37.

se propone sistematizar la doctrina alquimista según los cuadros del Arte luliana, justificar el empleo de ésta desde su punto de vista y vindicarla de las objeciones contra su legitimidad y certeza. En 1.º de septiembre de 1476 Cristóbal envió a un discípulo suyo italiano, desde París, el *Apertorium;* él mismo tradujo al italiano esta obra, juntamente con las demás (106).

Así entroncaba, en vísperas del Renacimiento, la tradición pseudoluliana alquimista de Francia con la de Italia, que también venía de antiguo, tal vez de los mismos días de Fr. Bernardo "Delicioso", recién fallecido Ramón Lull. Algunos de los textos lulianos de alquimia más antiguos vieron la luz en Italia en el siglo XIV y, ya antes de terminar el siglo, eran objeto de comentario. En Oxford se conserva una *Declaratio figurae T seu de magni lapidis compositione,* que escribió el lulista Enrique Scarampi, natural de Asti, obispo de Acqui y luego de Belluno-Feltre (107), y fué donada a la librería catedral de Feltre por un sucesor suyo, llamado Tomasino de Venecia, en escritura pública otorgada en 14 de noviembre de 1447, con reserva del derecho a usarla de por vida. Probablemente en el siglo XV fueron hechas las versiones al toscano de obras auténticas y apócrifas de Lull, que todavía se nos conservan (108). La traducción de un compendio del *De quinta essentia,* hecha por Pietro Lauro, fué estampada en el siglo XVI. Italianos fueron además: Giovanni Lacinio, autor de un comentario a la *Epistola accurtationis* titulado *Theorica,* del cual nos queda una versión inglesa (109); Héctor Ausonio, autor de otros comentarios y de unas anotaciones a Lull, y verosímilmente también aquel obsesionado Ludovicus Cornelius Rigius, que se entregó al estudio de Lull por espacio de más de cuarenta y dos años, y a los setenta y nueve de edad, tras ímprobo trabajo, acabó de redactar, en el año del Señor de 1492, su *Opus commentariorum in libros Doctoris Illuminati,* en veintiún volúmenes (110).

Como resumen de esta rápida y un tanto fatigosa excursión podemos recoger las siguientes notas: 1.ª Las aficiones lulianas reciben es-

---

(106) Ibid., pág. 39.

(107) BATISTA, *ob. cit..,* n.º 41. Scarampi fué promovido a la dignidad episcopal en febrero de 1396 y designado para la mitra vacante de Belluno-Feltre en 9 de abril de 1404. Seis años después, el papa Gregorio XII le mandó a Venecia en calidad de nuncio apostólico. En 1417 era tesorero del Sacro Palacio (EUBEL, *ob. cit.,* I, 2.ª ed., 1913, págs. 98 y 133).

(108) MIGUEL BATLLORI, *Reliquies manuscrites del lul-lisme italià,* "Analecta Sacra Tarraconensia", XI, 1935.

(109) BATISTA, *ob. cit.,* n.º 25.

(110) Vol. I de la edición de Maguncia, págs. 40-42.

pecial impulso puestas al servicio de la aspiración alquimista. 2.ª Los procedimientos del Arte luliana, considerada ésta como un fruto extraordinario de inspiración divina, son utilizados a guisa de refuerzo de los métodos empíricos de los alquimistas. 3.ª Hombres muy significados entre las huestes de los espirituales y profetistas—visionarios, en suma—, se lanzan con singular ardor al cultivo de esa disciplina luliano-alquimista. 4.ª Emplazada dentro de la corriente alquimista, el Arte luliana, sin perder su carácter originario de panacea del saber, comienza a experimentar una importante transformación: deja de ser aquel instrumento popular asequible—en teoría—a toda clase de gentes, aun las iletradas, que es como la concibiera Lull, para ser utilizable ahora dentro de un círculo de iniciados y mediante llave *(clavis, clavicula)*. Empirismo, iluminismo y ocultismo colaboran en extraño maridaje, que alcanzará un alto grado de exarcerbación en el período del Renacimiento, caracterizado por el doble afán de saber y de conquista de la Naturaleza.

De paso, el historiador del pensamiento ha aprendido una interesante lección: aquel antes señalado conjunto de actitudes antitéticas, que es a primera vista la negación de todo espíritu científico, constituye, sin embargo, la verdadera prehistoria de una de las ciencias modernas más importantes y de resultados más sorprendentes: la química, cuya constitución es inseparable de la historia del lulismo.

# CAPÍTULO XIX

## EL LULISMO MEDIEVAL

### I

### LAS ESCUELAS LULIANAS

El lulismo levantino trecentista. — Privilegios reales de enseñanzas lulianas. — Fundación de cátedras y escuelas lulianas en Alcoy, Barcelona, Mallorca y Valencia. — Maestros lulianos trecentistas y cuatrocentistas. — Sus producciones literarias. — Tendencias doctrinales del lulismo barcelonés y mallorquín. — Doctrinas filosóficas de Daguí; examen especial de su *Metaphysica*. — Doctrinas de Jaime Janer y otros discípulos. — Irradiación del lulismo a Castilla, a Portugal y a Italia.

1. Las noticias de muy distinto origen que hemos reunido en el capítulo anterior, coinciden en señalar el hecho de que, a lo largo del siglo XIV, ha nacido y se ha consolidado en Levante un poderoso movimiento lulista, conducido por clérigos seculares y frailes franciscanos —algunos de ellos afines a los begardos y "espirituales"—, con la adhesión de nutridos núcleos populares, cuyo centro principal radicaba en la ciudad de Valencia y cuya área creciente de difusión llegó a extenderse hasta la Universidad de Lérida y la ciudad de Barcelona (1). Según el testimonio irrecusable de Eymerich, las doctrinas de Lull, al empezar el último cuarto de dicho siglo, es decir, seis décadas después de su muerte, habían fructificado en proporciones tales, que sus adeptos constituían legión (2). A un resultado tan halagüeño contribuyeron, sin duda, los numerosos manuscritos de obras de Lull que circulaban de

(1) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 7, y § III, núms. 15, 20 y 22 a 24.
(2) *Directorium inquisitorum*, ed. de 1578, pág. 189.

mano en mano y, sobre todo, los escritos en la lengua vulgar. Ni debieron faltar lecturas de los mismos en común; y en Valencia fueron dadas ocasionalmente, según vimos, enseñanzas públicas de las doctrinas lulianas. Pero el fruto más sazonado de este movimiento consistió en la creación de instituciones escolares que asumieron la función de cultivar permanentemente la doctrina del Maestro y propagarla por el mundo.

Estas Escuelas lulianas, las primeras de que hay noticia después de la fundada por el propio Lull en Mallorca (3), reflejan exactamente el ambiente peculiar de su época, en el que se conjugan en orden al lulismo los tres factores siguientes: el favor popular, la decidida protección del poder real y la contradicción del poder eclesiástico. El entusiasmo de los partidarios de Lull da origen y presta calor a unas cuantas cátedras que gozan por espacio de siglos de una vida próspera. Los reyes abren cauce legal a estas fundaciones mediante una serie de privilegios con los que la dinastía aragonesa, primero, la castellana y la austríaca más tarde, despliegan una política de protección al lulismo, considerado como una filosofía nacional. Por la oposición eclesiástica, los aspectos más vitales de la doctrina de Lull, a saber, la teología y la mística, resultan vedados a la docencia pública, y las cátedras lulianas se ciñen a la exposición del Arte en una forzosa limitación de horizontes, de la que se resiente hondamente el lulismo hispano medieval.

2. La primera de estas instituciones docentes surgió en el reino de Valencia, en la villa de Alcoy, y su dirección estuvo confiada al minorita Pedro Rossell, a quien Eymerich nos describe pontificando en cátedra ante numerosos discípulos, cubierta su cabeza con un bonete magistral, en la escuela que allí acababa de construirse (4). Verosímilmente, su erección fué acordada al amparo del privilegio real concedido por Pedro III de Aragón, en 10 de octubre de 1369, al mercader valenciano Berenguer de Fluviá, autorizándole para que él, y quienes él repute personas aptas y enteradas, puedan divulgar y exponer, donde les plazca de sus reinos, el Arte general de Lull, así en la enseñanza de la medicina como en la de la astronomía y filosofía o en la de las demás materias comprendidas en dicha Arte (5). Una renovación de este privilegio en favor del propio Pedro Rossell fué concedida por los sucesores del rey Pedro III, sus hijos Juan I y Martín *el Humano,* en 1393 y 1399, respec-

---

(3) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 10.

(4) EYMERICH, *Dialogus contra lullistas,* ad. art. 1.

(5) A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per a l'història de la cultura catalana migeval,* vol. I (Barcelona, 1908), docs. CCXXX y CCXXXI, págs. 222-224.

tivamente (6). No conocemos otros datos acerca del origen, desarrollo y extensión de esta Escuela luliana (7).

Al tiempo en que el rey Juan I consolidaba la fundación dirigida por fray Pedro Rossell, ponía los cimientos de una institución similar en Barcelona, que había de vivir una más larga y gloriosa historia. Por privilegio real otorgado en 12 de septiembre de 1392, el valenciano Francisco de Luria obtenía licencia para la creación de unas nuevas enseñanzas lulianas (8); y, pocos meses después, el rey facultaba a Francisco de Pereta para que escogiera en su palacio menor de Barcelona, o en el mayor en caso de que aquél no resultase apto, las habitaciones más convenientes para albergar la Escuela luliana y las pusiera a disposición del presbítero Jiménez Tomás. Esta fundación palatina reproducía el tipo corriente de las Escuelas de artes liberales con dedicación especial a la filosofía de Lull, pero con la expresa prohibición de leer en ella la teología luliana (9). Ignoramos quiénes fueron sus maestros, si bien por indicios cabe colegir que entre ellos se contase, además del ya citado Jiménez Tomás, el barcelonés Juan Bulons (10), a quien se debe, como veremos, una meritísima labor de difusión del lulismo en tierras de Italia.

No se detuvo ahí el impulso creador del movimiento luliano ni la serie de los privilegios reales. Todavía Alfonso V *el Magnánimo* expidió otros tres de igual alcance: uno en 1425, desde Zaragoza, a favor del presbítero Antonio Sedacer y de Juan Llaucer; otro a favor del carmelita inglés Landulfo de Columba, en 1446, desde Nápoles, y un tercero, en 1449,

---

(6) FRANCISCO DE BOFARULL Y SANS, *El testamento de Ramón Lull y la Escuela luliana en Barcelona,* en "Memorias de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona", V, 1896, pág. 441. Cf. FAUSTINO D. GAZULLA, *Historia de la Falsa Bula a nombre del Papa Gregorio XI, etc.,* Palma, 1909; documento 22 del Apéndice.

(7) Rossell, a quien Eymerich considera jefe máximo de los lulianos, debió ser una personalidad eminente de nuestra cultura trecentista. Ignoramos qué relación haya entre él y otro franciscano, llamado también Pedro *Russell,* y asimismo divulgador de las obras de Ramón Lull, a quien Wadding y Sbaralea hacen provincial de Inglaterra *(sic!)* y atribuyen, además de unos comentarios lulianos, una exégesis de las epístolas de San Pedro escrita hacia 1410 o 1420 y una intervención en el tan discutido asunto de la pobreza (SBARALEA, *Supplementum... ad scriptores trium Ordinum Sancti Francisci...,* II, ed. de Roma, 1921, pág. 365).

(8) A. RUBIÓ I LLUCH, *ob. y vol. cits.,* pág. 222, nota.

(9) FRANCISCO DE BOFARULL, *ob. y lug. cits.:* "... puxen estudiar e legir la art e doctrina filosofica del doctor e gran filosof cathala en Ramon Lull exceptat pero la art que feu sobre theologia la qual no volem que si puxa legir...". Cfr. GAZULLA, *ob. cit.,* documento 20 del Apéndice, y ANDRÉS IVARS, *Los Jurados de Valencia y el Inquisidor Fr. Nicolás Eymerich,* Madrid, 1916.

(10) O Bolons o Bullons; de las tres maneras aparece su apellido transcrito en los códices.

desde esta misma ciudad, a favor del maestro Juan Llobet (11). El primero y el tercero de estos privilegios abren nuevas perspectivas al lulismo barcelonés y mallorquín, de las que vamos a ocuparnos en seguida; el segundo se relaciona también con la Escuela barcelonesa o, posiblemente, con proyectos de fundación de alguna otra cátedra luliana en la Península o en el reino de Nápoles (12). Más privilegios de enseñanzas lulianas fueron recabados de Juan II y de los Reyes Católicos, quienes recogieron esa línea política de la Casa de Aragón y la transmitieron en herencia cultural a la Corte de Castilla.

3. La actuación de Antonio Sedacer, un clérigo secular que había ejercido la cura de almas en Solsona, va ligada a una de las efemérides más notables de la Escuela luliána barcelonesa, cual es su transformación de escuela palatina en institución autónoma dotada con un patrimonio y con rentas propias. Ocurrió este hecho al fallecimiento de la noble dama D.ª Juana Margarita Safont de Pere (13), persona de ilustre linaje y de cultivado espíritu, que en vida había mantenido comercio intelectual con el maestro Sedacer, hasta el punto de haber sido obsequiada por él con la ofrenda de varios manuscritos cuya lectura le despertó una extraordinaria admiración por las obras de Lull. En testamento otorgado en 4 de agosto de 1431, instituyó a la Escuela luliana heredera universal de sus bienes, entre los que figuraba una casa con huerto para instalación y sostenimiento de la misma, y le legó, además, su biblioteca de manuscritos lulianos para su uso y servicio exclusivos, con la salvedad de que las obras en romance quedasen de por vida en poder de Sor Brígida, reclusa en Santa Margarita. Por su parte, Sor Brígida no sólo devolvió al morir los mencionados libros, sino que mandó repartir sus propios bienes entre el presbítero Sedacer y otros profesores y asistentes de la Escuela luliana (14). La ejecución testamentaria fué encomendada a varios albaceas, entre los que había un descendiente de Lull, de nombre Juan, y el propio Sedacer o, en su defecto, quien desempeñare las veces de lector luliano en Barcelona. El

---

(11) MN. JOAN AVINYÓ, *Història del Lulisme,* Barcelona, 1925, págs. 249-250.

(12) Fray Landulfo de Columba vivió un tiempo en Barcelona en contacto con la Escuela luliana, de la cual recibió en préstamo unos libros. Se firma en el documento "Radulphus de Columba". Tal vez llegase a profesar en la Escuela, en cuyo caso la *licentia docendi* otorgada por el rey podría referirse a este hecho.

(13) Seguimos fielmente en esta materia la monografía de D. Francisco de Bofarull, que hemos citado en la nota 6.

(14) "... distribuhesquen entre lo venerable mossen Antoni Sadasser mestre de la sciencia de Lull e altres mostrants e aprenents la dita sciencia..." (BOFARULL, *ob. cit.*, pág. 443, nota 1).

edificio, emplazado frente a la iglesia del Carmen, constaba de dos pisos: en el de abajo fué instalada el aula y en el de arriba la biblioteca. Por cláusula fundacional el lector de la Escuela, con otras dos personas, gozaba del derecho de habitación en ella. La institución funcionaba en régimen de patronato, encargado en su aspecto administrativo a un consejo en el que participaron los descendientes de Lull (Juan, después Pedro, Romeo, Romeo Juan, Romeo presbítero, etc.); la dirección literaria la llevaba el maestro o lector de la Escuela. Ésta se ajustaba poco más o menos al modelo de una escuela de artes, con la singularidad de que la iniciación al saber era practicada según los procedimientos lulianos. Además de ejercicios al dictado y de escritura, se cursaban enseñanzas de gramática, aritmética y lógica (y probablemente también de retórica, geometría y astronomía). Constituía un momento esencial en la formación escolar la explicación del Arte de Lull, ilustrada con gráficos o tablas y hasta con un gran árbol construído a mano que representaba el Árbol de la Ciencia. Los alumnos utilizaban copias y resúmenes de los manuscritos de Lull, entre ellos del *Ars compendiosa,* del *Ars demonstrativa* y del *Ars amativa.* La Escuela irradiaba su influencia más allá del círculo de sus alumnos mediante el servicio de la biblioteca y el préstamo de los libros, algunos valiosísimos. Al primer lector, Antonio Sedacer, fallecido hacia 1460, le sucedió en la cátedra el minorita valenciano Juan Ros, vuelto ya de Italia, donde había desplegado una intensa actuación lulista; y a Ros le siguió Gabriel Desclapés, que había sido canónigo de la catedral en Gerona y era entonces beneficiado en la iglesia del Pino. En 3 de septiembre de 1485 hallábase al frente de la institución el castellano Pedro de Nieva, maestro en Sagrada Escritura. En junio de 1488 se posesionó de la dirección de la Escuela el presbítero Juan Comte, y en 1493 la regentaba el maestro en teología Juan Baró. Está sin reconstruir la historia ulterior de la misma, de la que tan sólo se conocen episodios sueltos (15).

4. No mucho después que la escuela luliana de Barcelona, fué proyectada la erección, en Mallorca, de una institución parecida, con el intento de ampliar y vigorizar los estudios lulianos existentes en Miramar y en la montaña de Randa, donde sendas comunidades de un maestro y trece discípulos simultaneaban la vida eremítica con el cultivo del Arte magna según el patrón instaurado por el propio Lull (16). Ambas instituciones se desenvolvían con alguna languidez, en especial la segunda

(15) Véase lo referente a Juan Vileta en el capítulo XXI.
(16) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 10.

después de la muerte del famoso maestro Juan Llobet. Desde el año 1449 hasta 9 de mayo de 1460, en que murió, Llobet había desempeñado la cátedra luliana con un éxito envidiable; su fama, rebasando el estrecho marco de la isla, había atraído oyentes de España, Francia e Italia. Teólogo, filósofo, matemático y artista en una pieza, proyectó el sepulcro monumental donde reposan los restos del Beato R. Lull y dirigió personalmente su mitad inferior (17). En 1478, reciente aún la memoria de Llobet, la noble señora barcelonesa D.ª Beatriz de Pinós, bajo la guía espiritual del eremita veneciano Fr. Mario de Passa, otorgó donación de todos sus bienes a la municipalidad de Mallorca con especial encargo de aplicarlos a la restauración y sostenimiento de los estudios lulianos. En las cláusulas fundacionales se preveía la vida en común del maestro y trece discípulos, pensiones trienales para los estudiantes y la obligación de éstos, una vez obtenido el magisterio, de andar por el mundo enseñando el arte y la ciencia lulianas (18). En el propósito alentaba, pues, una ambición mayor que la que había dado vida a su similar barcelonesa. Por su lado, Fr. Mario, que había logrado reunir una espléndida colección de manuscritos lulianos, recababa en el mismo año del rey Juan II un privilegio a su favor para reconstruir en el monte Randa los edificios que habían pertenecido a Juan Llobet y enseñar allí las doctrinas de Lull. El proyecto no llegó a cuajar en realidad, en parte por dificultades políticas y en parte por pleitos familiares entablados en torno a la donación; Fr. Mario regresó a su patria, donde moría en 1481, mientras la generosa donante se consolaba en las soledades de Randa del fracaso de sus ensueños (19).

---

(17) ANTONI JIMÉNEZ, *El sepulcre de Ramón Lull,* en el número extraordinario de la revista *La Nostra Terra,* Palma de Mallorca, octubre de 1934, páginas 376-380, y M. MASSUTTI, *La teoria lul-liana de les marees,* ibid., pág. 310. Menéndez y Pelayo, en el tomo I de *La ciencia española,* hace a Llobet matemático. En Seo de Urgel existió en el siglo XV una familia de artistas, de apellido Llobet (PERE PUJOL I TUBAU, *Notes i documents sobre construcció de retaules en l'alt país d'Urgell,* "Homenatge a A. Rubió i Lluch", II, Barcelona, 1936, pág. 469); ignoramos si existe alguna relación entre esta familia de pintores y el lulista mallorquín del mismo nombre.

(18) Corrobora la existencia de estos maestros lulianos desperdigados un curioso documento del municipio de Valls (Tarragona), según el cual en el año 1512, encontrándose el Estudio sin maestro, presentáronse dos individuos, uno de los cuales, religioso, ofrecióse al municipio para leer gramática y filosofía "de la ciencia de mossén Lull" (FIDEL DE MORAGAS, *L'Estudi de Valls,* "Estudis Universitaris Catalans", XII, 1927, pág. 468).

(19) Tomamos estos datos del artículo de ANTONI PONS, *Fra Mario de Passa, lul-lista i bibliòfil,* inserto en "Homenatge a A. Rubió i Lluch", III, Barcelona, 1936, págs. 317-337.

Una iniciativa más afortunada consistió en el establecimiento, en la propia ciudad de Mallorca y en su catedral, de una enseñanza pública de lulismo, con cargo al beneficio de cien libras anuales instaurado en 1481 por D.ª Inés Pax de Quint, cuyo primer titular, por expresa designación de la fundadora, fué el célebre maestro Pedro Daguí. Era Pedro Daguí natural de Montblanch (Tarragona); y hasta la edad de treinta y siete años, según él mismo cuenta, no se aficionó a la doctrina luliana, que estudió durante siete meses, cuando sólo poseía las primeras letras *(nihil nisi maternas habens litteras)*. Salió maestro aventajadísimo y superior en fama a los demás lulianos de su tiempo. Su designación para la cátedra de Mallorca fué rodeada de los máximos honores: el día de la inauguración acudieron todas las autoridades a su domicilio y le acompañaron hasta la catedral para oír su primera lección. El éxito correspondió a las esperanzas, y del continente afluyeron otra vez a Mallorca españoles y extranjeros en crecido número. Sin embargo, la docencia de Daguí se resintió de sus frecuentes y prolongadas ausencias; durante una de ellas le sustituyó temporalmente el maestro Gabriel Desclapés, ya citado. Acusado Daguí de heterodoxia ante el Papa por el Inquisidor de Mallorca, el dominico Gabriel Casellas, acudió a Roma a sincerarse ante una comisión de teólogos, que acabó por absolverle. Nombrado capellán de los Reyes Católicos, recorió en su seguimiento las tierras de España, sentando cátedra ambulante de lulismo donde la corte se estacionaba, como ocurrió en Zaragoza el año 1488 y en algunas ciudades andaluzas. Tanto el rey Fernando como la reina Isabel le dispensaron mucho aprecio y confianza, con lo que su prestigio y valimiento en la corte llegaron a ser extraordinarios. Entre sus numerosos discípulos, que le idolatraban, se contaron Jaime Janer, el mallorquín Arnaldo Descós—un seglar casado y con hijos—, que le sucedió en la cátedra, y fray Bernardo Boyl, aquel primer Patriarca de las Indias que acompañó a Cristóbal Colón en uno de sus viajes y, al frente de doce misioneros escogidos, comenzó la evangelización del Nuevo Mundo. Daguí murió, siendo de edad provecta, en Sevilla el año 1500 (20). Su importancia en la historia del lulismo es enorme; basta aquí aludir de pasada a tres diversos aspectos de su

---

(20) Para otras noticias relativas a Daguí, consúltense los artículos del P. FIDEL FITA, *Escritos de fray Bernal Boyl* y *Cartas inéditas de D. Arnaldo Descós en la colección "Pascual"*, "Boletín de la R. Academia de la Historia", XIX, 1891, págs. 267-348 y 337-446, respectivamente; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.ª ed., III, Madrid, 1918, pág. 285, y ELÍAS ROGENT y ESTANISLAO DURÁN, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927.

multiforme actuación. Ante todo, no sólo continuó en Italia la obra de expansión del lulismo comenzada por sus antecesores, sino que halló para éste un campo virgen en los territorios de la Corona de Castilla, en los que introdujo la filosofía y la teología lulianas con sus enseñanzas desde la corte y valiéndose como principal vehículo de los franciscanos observantes; por su influencia, probablemente, fué atraído al lulismo fray Francisco Jiménez de Cisneros. En segundo lugar, a él se debe la transformación decisiva de las enseñanzas lulianas en España, que alcanzan en su tiempo rango universitario, al ser incorporada la institución catedralicia, juntamente con su titular, a la naciente Universidad de Mallorca. Por fin, Daguí no se limitó a desarrollar los aspectos metafísicos de la doctrina luliana con preferencia a los lógico-formales, sino que tuvo la audacia de continuarla hasta sus prolongaciones teológicas y místicas, rompiendo ataduras tradicionales y elevando así el movimiento luliano a un alto nivel.

5. La pujanza de las enseñanzas lulianas en Mallorca a fines del siglo XV se revela en el hecho de que al margen de la fundación regida por Daguí aparecieran otras similares, unas en pugna y otras en colaboración. En el año 1485, durante la residencia temporal de Daguí y sus discípulos en el monte Randa a consecuencia del hambre y los disturbios que asolaron la capital de la isla, fué instaurada una escuela rival en Miramar, en la ermita de la Santa Trinidad, del término de Valldemosa—donde aleteaba aún el recuerdo del primer colegio fundado por Lull—, bajo la dirección del maestro Bartolomé Caldentey y de su compañero Francisco Prats. Caldentey era un clérigo muy culto, educado en Nápoles, perteneciente al grupo luliano integrado por barceloneses y mallorquines. Hacia 1480 parece haber inaugurado en Palma una enseñanza privada de lulismo, que trasladó poco después al mencionado lugar. En 1492 obtuvo del rey Fernando *el Católico* permiso de docencia pública, más la cesión de la ermita y de unas tierras para su sostenimiento. La emulación de la nueva escuela con la ya existente degeneró en bandería; mientras los escolares de aquélla eran llamados "trinitaristas", los de ésta eran conocidos con el nombre de "puig-randistas". La oposición se exacerbó con los años hasta el extremo de que un discípulo aventajado de Caldentey, Jaime de Oleza, atrevióse a lanzar contra Daguí un libelo en que le acusaba de falso lulista *(pseudolullista)*.

Por las mismas fechas un buen humanista mallorquín, Bartolomé Far, procedía a montar en el Puig de Inca una escuela para la enseñanza de las artes liberales con espíritu y método lulianos. La institución estuvo articulada, al parecer, con la de Daguí, de la que constituiría como

el grado preparatorio; su misión se reducía a iniciar en las humanidades a los jóvenes de corta edad que concurrían a sus aulas, insinuando a la vez en sus tiernas almas el culto a la persona y a la doctrina del Doctor Iluminado (21).

Por último, hacia fin de siglo fué implantada en Valencia, pese a algunas dificultades, otra enseñanza luliana bajo la regencia del monje cisterciense de Santas Creus Jaime Janer, discípulo y amigo íntimo de Daguí, con privilegio del rey Fernando *el Católico* (22). También de la historia de esta cátedra es muy poco lo que se sabe.

6. Si hemos logrado reconstruir en parte el desarrollo externo del lulismo insular y peninsular de los siglos XIV y XV, resulta, sin embargo, difícil inventariar sus producciones literarias y, sobre todo, rehacer su peculiar ideología. Desde luego, por lo que al lulismo trecentista se refiere, los apócrifos anteriormente citados (23) constituyen una primera manifestación literaria interesantísima del movimiento, inspirada en fines notorios de proselitismo. Surgida la persecución del Inquisidor, el movimiento hubo de estar flanqueado además por una literatura polémica, revulsivo o réplica de la literatura eymericiana, cuyos escritos hállanse hoy perdidos o ignorados. En particular, del valenciano Antonio Riera consta que publicó y defendió en la Universidad de Lérida una lista de tesis lulianas (24). A Pedro Rossell le ha sido atribuída, ignoramos con qué fundamento, una obra *Super B. Raymundi Lulli scriptis commentaria,* de la que no aparece rastro por ninguna parte (25).

El lulismo cuatrocentista se inaugura bajo mejores auspicios. Obtenida la paz con la "Sentencia definitiva", la producción literaria de las Escuelas barcelonesa y mallorquina florece en el marco estrecho de las artes liberales y adopta una forma didáctica. Una temprana manifestación de aquélla encontramos, probablemente, en la traducción del *Art de fer e solre questions,* que Lull había escrito en vulgar, pero expresando en el prólogo el deseo de que fuera vertida al latín (26). En 1407 un

---

(21) Sobre las escuelas instaladas en Valldemosa e Inca y su relación a la de Daguí, véase el segundo de los artículos del P. Fita citados en la nota 20, especialmente las págs. 411-413 y 437-444. Sobre los maestros lulianos que las regentaron, véase la obra de JOAQUÍN M.ª BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* vols. I y II, Palma, 1868.

(22) Para más noticias sobre Jaime Janer, véase la obra de E. Rogent y E. Durán citada en la nota 20.

(23) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 7.

(24) Véase el cap. XVIII, § III, n.º 24.

(25) Se la ha atribuído Sbaralea; véase la nota 7.

(26) Véase el cap. IX, § II, n.º 32; pág. 292 del tomo I.

enamorado de dicha Arte quiso dar cumplimiento al deseo del Maestro con un sentido de máximo respeto por el texto auténtico y realizó en Barcelona la versión, a la que puso por rótulo *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem* (27). La primera producción original de la Escuela barcelonesa, de que tenemos noticia, es la *Lectura Artis generalis,* compuesta por el maestro Juan Bulons en 1433 durante su estancia en Italia (28), que es una especie de glosa o comentario al Arte general de Lull. De ella conocemos tan sólo fragmentos del prólogo, donde se muestran las causas del Arte, las dificultades inherentes a su exposición y la generalidad de su empleo en las diversas ciencias (29). Pocos años después, y también en Italia, Juan Ros daba la última mano a un *Tractatus de grammatica* (en 1449), y seguidamente (en 1450) a un *Artificium aritmeticae* (30). Del maestro Juan Baró, que en 1484 publicó en París un curso de sus lecciones universitarias de teología (31) y coadyuvó más tarde en Barcelona a las actividades editoriales del grupo lulista, no se sabe que produjera composición alguna original de carácter luliano. Tampoco de los restantes maestros barceloneses nos queda ningún escrito, salvo una carta que Gabriel Desclapés mandó desde Ge-

---

(27) Véase la interesante nota que sigue al *explicit* de la versión en el códice 82 de la biblioteca de Nicolás de Cusa. La ha transcrito M. HONECKER en su estudio *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues,* "Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft", 1. Reihe, 6. Band, 1937; página 259.

(28) MIGUEL BATLLORI, S. J.: *Records de Lull i Vilanova a Itàlia,* "Analecta Sacra Tarraconensia", X, fasc. 1, Barcelona, 1934, págs. 8-9, y *Relíquies manuscrites del lul-lisme italià,* ibid., XI, 1935, pág. 137 y sigs. Además del manuscrito de Módena descrito por el P. Batllori, existen por lo menos otros dos que contienen la obra de Bulons, a saber: el códice lat. misc. 26 de la Bodleiana en Oxford bajo el título *Expositio super Raymundi Lulli artem generalem* (véase P. BOHIGAS, *El repertori de manuscrits catalans, Missió a Anglaterra,* "Estudis Universitaris Catalans", XII, pág. 427), que fué acabado de copiar en Venecia el día 10 de agosto de 1438, y el manuscrito 10.551 de Munich que lleva el título, algo sospechoso (¿de alquimia?), *Lectura super partes artis generalis theoricae et secundum quinque partes practicae.*

(29) Ha publicado estos fragmentos el P. MIGUEL FLORÍ, S. J., en su artículo *Dues noves testimoniances sobre el Doctor Il-luminat,* "Homenatge a A. Rubió Lluch", II, Barcelona, 1936, págs. 186-187, y anteriormente en el artículo *Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el "Arte Magna" del Beato R. Lulio,* "Razón y Fe", 1934, t. 106, págs. 462 y 467, nota 65.

(30) Manuscrito 10.544 de la Biblioteca de Munich.

(31) *Liber in primum Sententiarum,* París, Martineau, 1484. Un ejemplar de esta edición incunable se conserva en la catedral de Valencia (J. SANCHÍS SIVERA, *Los incunables de la Catedral de Valencia,* Almanaque para 1930 del diario de Valencia *Las Provincias,* págs. 177-183).

rona en 24 de mayo de 1460 para ponderar las virtudes, sabiduría y preciosa muerte del maestro Juan Llobet (32).

Más importante, o tal vez mejor conocido, es el acervo de las publicaciones de la Escuela de Mallorca. De Juan Llobet se conserva una *Tabla* luliana, cuya existencia ha sido señalada recientemente (33), y ha sido descubierta asimismo, no hace mucho, una *Ars notativa* (34); suelen citarse, además, un tratado *De logica* y otro *De metaphysica* (35). A partir de Pedro Daguí, el lulismo aprovecha en amplia medida la invención de la imprenta para sus fines de propaganda. Durante su retiro en el monte Randa, Daguí compuso su magno tratado *Opus de formalitatibus*, designado generalmente con el nombre de *Metaphysica*, que terminó en 20 de septiembre de 1485 y obtuvo dos ediciones incunables; en él se expone en forma sistemática toda la doctrina filosófica del Doctor Iluminado. La obra más famosa de Daguí es la *Janua artis magistri R. Lulli*, que terminó en Barcelona en 1473 y fué impresa allí mismo nueve años más tarde; esta obra se divulgó rápidamente en Europa y fué tenida por muchos como original del mismo Lull. Más adelante compuso otro *Tractatus brevis formalitatum* y un *Tractatus de differentia*, que acabó en Jaén el día 20 de mayo de 1500, pocos meses antes de morir, y fué impreso en Sevilla en el propio año (36).

El grupo de lulianos afectos a Daguí prosiguió las iniciativas del Maestro. Jaime Janer, su colaborador y discípulo predilecto, actuó editorialmente en Barcelona y en Valencia. En Barcelona, donde residió desde 1489 a 1491, vieron la luz dos producciones suyas importantes: el *Naturae ordo studentium pauperum* y el *Ingressus facilis rerum intelligibilium*. En Valencia, y contando con la cooperación intelectual y económica de renacentistas castellanos e italianos, terminó en febrero de 1506 su *Ars metaphysicalis*, que editó a los pocos meses, adjuntándole

---

(32) La publicó el P. ANDRÉS MORAGUES en su *Regestum o Chronografía de la defensa de Lulio* (citado por MN. AVINYÓ, *Història del Lulisme*, Barcelona, 1925 pág. 251).

(33) JOSÉ TARRÉ, Pbro., *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, "Analecta Sacra Tarraconensia", XIV, 1941, pág. 176. El manuscrito, que contiene la *Tabla*, es el lat. 3.446 A.

(34) Existe en un manuscrito del siglo XVI perteneciente al Instituto Balear (R. D'ALÒS-MONER, *Inventari de manuscrits lul-lians de Mallorca, segons notes de Jeroni Rosselló*, "Miscel-lània Lul-liana", Barcelona, 1935, pág. 396).

(35) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.ª ed., III, Madrid, 1918, pág. 285.

(36) E. ROGENT y E. DURÁN, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927.

seis documentos lulistas (37). Arnaldo Descós, espíritu abierto a las corrientes renacentistas y ardiente defensor—a fuer de buen luliano— de la piadosa creencia en la Concepción Inmaculada de la Virgen María, compuso poesías en latín y en catalán y una versión latina del texto luliano apócrifo *Benedicta tu;* entre sus demás obras, figuran una mística *De contemplatione,* un opúsculo teológico sobre el tema concepcionista y un *Defensorium doctrinae B. Raymundi Lulli* (38).

Del grupo lulista constituído por Caldentey y Prats en Valldemosa se conservan escasísimos vestigios. A pesar de que a ellos se atribuye la introducción de la imprenta en Mallorca con la publicación de un opúsculo de Gersón en texto vulgar y de un devocionario, no hay noticias de que compusieran obra alguna luliana. Solamente a un discípulo de Caldentey, de nombre Juan Valero, que había sido consejero y secretario de los reyes Alfonso V *el Magnánimo* y Juan II, y, tras haber desempeñado un papel notable en las guerras de Nápoles, se retiró a su isla natal de Mallorca, le atribuyeron los historiadores locales Vicente Mut y Buenaventura Serra unos *Commentaria super artem Raymundi Lullii,* hoy perdidos, cuyo manuscrito afirma el último de dichos autores haber visto (39). De Jaime de Oleza nos ocuparemos en un próximo capítulo.

7. No ha sido estudiada todavía la ideología peculiar del lulismo medieval. Perdidos muchos de sus textos, existentes otros en códices manuscritos o incunables de extremada rareza, no es tarea fácil la de reconstruir las doctrinas características de sus más autorizados representantes. Resulta, sin embargo, notorio que el lulismo de los siglos medios ha experimentado una enorme influencia de las corrientes teológicas y filosóficas que han prevalecido en los maestros franciscanos. Aún más; en el panorama de conjunto del pensamiento medieval, el lulismo se configura como una dirección singular dentro del franciscanismo, que se matiza por el acatamiento a la persona y a los escritos del Doctor Iluminado, por el espíritu de escuela y por un mayor cultivo de las doctrinas lógicas inspiradas, claro está, en el Arte magna. Esta vinculación del lulismo al franciscanismo explica que aquél se haya visto arrastrado en las vicisitudes históricas de éste hasta perder su fisonomía original y que, de contragolpe, haya debido afrontar la violenta reacción de tomistas (dominicos) y nominales.

---

(37) *Id.*, ibíd.

(38) F. Torres Amat, *Diccionario crítico de escritores catalanes,* Barcelona, 1836.

(39) Joaquín M.ª Bover, *Biblioteca de escritores baleares,* II, Palma, 1868.

La alianza con las doctrinas escatológicas, profetistas y espirituales imperantes en las tendencias extremas del franciscanismo del siglo XIV caracteriza ideológicamente, según hemos visto (40), el lulismo levantino trecentista. Un resabio de aquéllas se advierte todavía en la primera obra conocida de la Escuela luliana, la *Lectura Artis generalis* de Juan Bulons, cuando en el prólogo define este autor el Arte general de Lull como "un don divino dado con el fin de que sea para el entendimiento humano instrumento general necesario para conocer las verdades de las cosas, en las cuales descanse y esté apartado de las opiniones por medio del verdadero entender" (41) y le asigna como supremo objetivo el de elevar la voluntad del hombre por encima de su propia naturaleza hasta encenderla en el amor ardiente de Dios (42).

Tampoco nos es posible trazar la fisonomía espiritual del lulismo mallorquín de la primera mitad del siglo XV, pues tan sólo conocemos una obra insignificante del maestro Juan Llobet, jefe y orientador de la Escuela. Nos referimos al *Ars notativa* (43), un arte por la que el escolar *(artista)* aprende a ordenar correctamente los elementos de una oración cualquiera (44), bien sea en la disertación académica, en la disputa escolástica, en la alegación de autoridades o en la exposición oratoria (45). Parece un tratado de retórica al estilo medieval, recargado de distinciones y tecnicismos escolásticos y encaminado a lograr la propiedad de la expresión, si bien ajeno a todo sentido de belleza literaria. Ignoramos hasta qué punto la enseñanza de Llobet reproduzca la auténtica doctrina luliana contenida en un texto todavía inédito (46); pero la sequedad y aridez del escrito dista cien leguas del estilo y la manera habituales en Lull. Más que en la doctrina, cabe, pues, apreciar el lulismo del autor en las frecuentes alusiones a ciertos principios y

---

(40) En el cap. XVIII, § III, n.º 20 y sigs.

(41) Fol. 7 del manuscrito de Módena (citado por el P. MIGUEL FLORÍ, *Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el "Arte Magna" del Beato R. Lulio*, "Razón y Fe", t. 106, 1934, pág. 462).

(42) "Causa finalis huius operis est... quod voluntas humana cum summo ardore ascendat super suam naturam ad amandum dominum nostrum Jhesum Christum..." (*id.*, ibíd., pág. 467, nota 65).

(43) Debemos a la amabilidad de D. Salvador Galmés una copia del manuscrito existente en Mallorca, citado en la nota 34, el cual parece contener una breve reportación, bastante defectuosa por cierto, de unas lecciones de Llobet sobre la segunda de las materias del *trivium*.

(44) "... discrete nomina, dictiones et partes cujusvis orationis reservare in memoria, ymaginativa vel in scriptis...".

(45) "Valet... ad explicandum, quaestionandum, respondendum, dicta aliorum exponendum, orandum..."

(46) La *Rethorica nova*. Véase el cap. IX, § II, n.º 38; pág. 294 del tomo I.

procedimientos del Arte, como son los correlativos, la concordancia y la diferencia, las figuras, las cámaras, etc., y en los ejemplos, que están tomados, sin excepción, de las obras lulianas. Así, el *Ars notativa* termina con una aplicación, a manera de ejemplo, del conjunto de las doctrinas expuestas a la determinación conceptual de la dignidad luliana de la Bondad. Con tan mezquinos horizontes se desenvolvía probablemente el lulismo escolar cuatrocentista de las primeras décadas.

8. El entusiasmo y la contradicción despertados por la docencia de Daguí se explican precisamente por la amplitud de las perspectivas que supo abrir al lulismo nacional, al tener la audacia de enfrentarse, desde su inicial y básica posición luliana, con los más arduos problemas filosóficos a la sazón sobre el tapete, sin omitir la alusión incidental y de pasada a los problemas teológicos. Ya la *Janua Artis*, que contiene las primicias de su enseñanza en Mallorca, presenta un esbozo de la física y de la cosmogonía lulianas, que abre, sin embargo, panoramas más vastos. Según Daguí, el germen de la realidad natural se halla en la sustancia informe, a la que llama caos o materia primera, de sí indiferente a todo, pero susceptible de ser determinada por el aditamento de *formas* que la contraen diversamente (47). De la primera contracción resultan la sustancia corpórea por un lado y la espiritual por otro. A su vez, la corporeidad confusa, que empieza en el mismo caos, se concreta ulteriormente en las diez esferas terrestres, los cuatro elementos, la forma vegetativa, las formas sensuales y la imaginativa. Por este camino se explica la génesis de la individualidad física mediante la suma de las formas universales y de las particulares que actúan con aquéllas en la causación del ser. Instrumento adecuado para la investigación de la naturaleza es el Arte magna, de cuyo aparato se muestra el manejo y la utilidad en un ejemplo concreto. Prosigue el opúsculo con la exposición de la sustancia espiritual, cuya génesis metafísica es explicada por la doctrina luliana de los correlativos, o sea, de los tres principios activo (*-tivus*), pasivo (*-bilis*) y unitivo (*-are*), la cual vale de las almas humanas y también de los espíritus angélicos. Como hay tres principios, hay asimismo en la sustancia espiritual tres propiedades, que son sus potencias de memoria, entendimiento y voluntad. La *Janua Artis* remata con una aplicación de la doctrina de la sustancia espiritual a Dios, que es caracterizado como Bondad Suprema, y a la Trinidad.

---

(47) "... talis substantia dicitur chaos, sive materia prima, sive ile, sive ens informe, et est determinabilis indifferenter, hoc est per quamcumque formam sibi advenientem...".

Estas páginas finales del opúsculo levantaron una gran polvareda. Ya por aquellos mismos años, en el curso de las incidencias surgidas a propósito de unos versos que una mano anónima estampara al pie de una imagen de Nuestra Señora venerada por los dominicos en Valencia (48), el inquisidor Casellas había perseguido a Daguí, cabeza visible de los lulianos, por sus opiniones teológicas acerca de la Concepción de María, y al propio tiempo le había denunciado al Papa por tres tesis sospechosas de heterodoxia que había sostenido en sus lecciones de Mallorca. Versaban esas tesis sobre la cuestión batallona de si las distinciones en Dios se fundan en la realidad o las pone el entendimiento, y en ellas, a vueltas de barajar la distinción real, la distinción de razón y la formalidad un tanto abigarradamente, Daguí acababa por sentar el fundamento objetivo de la distinción formal en Dios (49). Arreció la persecución por el atrevimiento de Daguí de dar a la estampa sus lecciones, y del opúsculo publicado fueron denunciadas asimismo otras tres tesis referentes a la doctrina trinitaria (50). El pontífice Sixto IV encomendó la resolución del asunto a una comisión de teólogos, entre los que figuraba el famoso pensador español Fernando de Córdoba; y si bien la comisión apreció que en el opúsculo se empleaban modos inusitados de hablar y términos extravagantes más propios para oscurecer que para iluminar las mentes inexpertas, después de oír las aclaraciones personales de Daguí a ciertas frases malsonantes, acabó por reconocer la ortodoxia de sus asertos teológicos, que, en el fondo, no discrepaban de los de otros Doctores de la Iglesia, en especial de los de Escoto y sus partidarios. En la ideología de Daguí es perceptible, en efecto, un deslizamiento desde su posición inicial luliana hacia el formalismo de los escotistas, como se echa de ver por sus doctrinas de la composición hilemórfica de la sustancia espiritual, de la individuación y de las formalidades o principios reales del ser.

9. La obra maestra de Daguí es la *Metaphysica,* que contiene el ciclo completo de sus enseñanzas lulianas. El contenido de la misma rebasa notoriamente el título, pues está dividido en cuatro partes, de las cuales las tres primeras desarrollan la metafísica, la física o filosofía

---

(48) Sobre este episodio histórico, véase a F. DIAGO, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores,* Barcelona, 1599, lib. I, cap. 33.

(49) Pueden verse en M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *ob. y vol. cits.,* pág. 286.

(50) Estas tesis, distintas, al parecer, de las anteriores, fueron estampadas por el propio Daguí al frente de la segunda edición de la *Janua Artis,* que publicó en Roma en 1485, juntamente con el documento de aprobación de las mismas emanado de la comisión pontificia.

natural y la lógica, respectivamente; a ellas sigue una última parte *De distinctionibus,* que es un verdadero tratado de asunto y orientación escotistas al estilo de la época. El realismo doctrinal de Daguí se transparenta en todas las páginas. Su filosofía halla el centro de gravedad en la consideración del mundo real, o mejor, del ser en toda su amplitud (51). En las últimas raíces del ser encuentra Daguí cuatro principios intrínsecos: la quididad, la naturaleza, la esencia y la existencia. Hay un ser, Dios, en quien estos varios principios se dan confundidos e identificados en perfecta simplicidad, hasta el extremo de que sólo por un esfuerzo de abstracción la mente llega a discernir en él algunas propiedades, como son la bondad, la grandeza, la eternidad, etc. (o sea, las nueve dignidades lulianas). A propósito de Dios, repítese la explicación de la vida trinitaria por la doctrina luliana de los correlativos. Además de la producción de las personas divinas, es atribuída a Dios una causación exterior de índole eficiente y a la vez formal o ejemplar sobre los seres finitos. El ser finito ya no es simple; en él la quididad, la naturaleza, la esencia y la existencia son formalidades que se componen; a dichos cuatro principios se agrega la singularidad, que acaba de contraer al sujeto, a quien sólo le falta ya la añadidura de las determinaciones accidentales para adquirir su plena realidad. Así se desemboca en la doctrina de la sustancia y los accidentes, o sea, de los diez predicamentos. La distinción de las formalidades y la diversidad de los accidentes explican no sólo la pluralidad, sino además los grados de composición de los seres reales. A partir del género supremo, que es la sustancia, Daguí explica por contracciones (o composiciones) sucesivas la génesis metafísica de la realidad entera finita: los espíritus, los cuerpos, el cielo, los elementos, los vegetales, los animales y el hombre mismo.

La física reanuda, sin solución de continuidad, el asunto de la metafísica a propósito de la sustancia corpórea, sujeta al cambio y al movimiento (52); también su objeto se cifra en explicar la composición entitativa de los cuerpos generables y corruptibles. En una visión platonizante de la naturaleza, pone Daguí como raíz o sustrato de la misma cuatro esencias, que son la elementativa, la vegetativa, la sensitiva y la imaginativa—a las que otros añaden una quinta, a saber, el cielo—;

---

(51) "Sed quia omne quod est in rerum natura sive in tota entis latitudine, consistit per se aut reductive in quod quid est..., ideo notitiam istorum ad majorem declarationem nostrae materiae tanquam preambula praeponam" (lib. I, capítulo 1).

(52) "Unum et idem subjectum est in metaphisica, phisica et logica, diversis tamen rationibus..." (lib. II, cap. 1).

de estas cuatro sustancias del mundo se afirma en un jugoso capítulo (53) que son los universales *ante rem,* cuya realidad y operación anteceden y originan los singulares.

En una filosofía tan marcadamente realista, la lógica ocupa, como ya se comprende, un lugar secundario. Su existencia se justifica por la razón de que las cosas, además de su ser o modalidad natural, poseen otro en el entendimiento (54); es decir, en cuanto concebidas o pensadas, se convierten en entes de razón o segundas intenciones. Por lo demás, la lógica se desenvuelve en perfecto acuerdo con la filosofía real y describe análogamente el proceso por el cual los conceptos y nociones más universales se contraen gradualmente en otros que no lo son tanto, hasta rematar en los más particulares. Dos circunstancias llaman la atención en la lógica de Daguí. Ante todo, su aceptación de los cuadros al uso, tomados en gran parte del aristotelismo escolar, con olvido del Arte magna; solamente a propósito del cuarto predicamento, o sea de la relación, el autor apela a las doctrinas y a los textos lulianos para aclarar los conceptos de la relación dual, por ejemplo la existente entre la naturaleza y lo naturado o entre el fundamento y lo fundado, y de la relación ternaria, que en otros pasajes es aducida para la explicación de la Trinidad. Una segunda circunstancia interesante es la tendencia terminista que preside al tratamiento de esta lógica desde sus comienzos, contagiada notoriamente de los medios filosóficos del franciscanismo: el lógico halla, según Daguí, su objeto principal en el estudio de la enunciación, al que debe preceder naturalmente el de sus partes o elementos simples, que son los términos (55).

Un detalle sintomático es el relieve que en la metafísica de Daguí adquiere el problema de la univocidad o analogía del ser, a cuyo esclarecimiento están dedicados varios capítulos del libro primero. Previas las definiciones de lo unívoco y de lo equívoco y la distinción de cuatro sentidos de que estas palabras son susceptibles, se aborda la cuestión principal "*Utrum ens sit univocum omnibus de quibus dicitur?*", a

(53) Empieza así: "O peripatetice! erige aures et audi, aperi oculos et vide. Istae enim quator substantiae mundi universales et quaelibet illarum est, existit et operatur propter singularia et ante ipsa singularia..." (lib. II, cap. 6).

(54) "Res habet unum modum in suo esse et alium secundum nostrum intelligere" (lib. III, cap. 1).

(55) "Logicus prius de tota enunciatione tractat, et consequenter de terminis enunciationis quae sunt partes ipsius, ut de praedicabilibus et praedicamentis, de quibus ordine naturae prius debuisset tractare, quum simplicitur esse ipsius praecedunt...; de nomine et verbo locutus est, in quibus implicite omnes termini continentur..." (lib. III, cap. 4).

la que se da una respuesta afirmativa apoyada con cinco razones. Sigue inmediatamente el examen de la doctrina opuesta y la refutación de los argumentos aducidos por los adversarios, que no son citados por su nombre, si bien a la legua se advierte que se trata de los peripatéticos o tomistas. La conclusión general de estos capítulos es que, aun cuando el ser se predique equívocamente de los diez predicamentos, en cambio de Dios y de las criaturas, o sea de la sustancia increada y de las sustancias creadas, se dice nada más en sentido unívoco. La tesis transparenta una intención teológica, que habría encontrado más amplio desenvolvimiento, de no estar atado Daguí por las prohibiciones eclesiásticas y la vigilancia inquisitorial (56).

Pero indudablemente la parte más característica de la *Metaphysica* de Daguí es el tratado de las formalidades, que, anunciado desde las primeras líneas de la obra (57), ocupa sin embargo su último libro. Como es sabido, en torno a tan espinoso tema se ha librado en el siglo XV la gran batalla entre el nominalismo y el realismo. Por esto Daguí empieza preguntándose si cabe una ciencia de las formalidades (58). Por formalidad entiende aquella esencia o realidad que mediante abstracción puede ser distinguida o separada de otra. A su estudio se llega siguiendo el camino de las distinciones: real, de razón, formal, esencial, numérica, subjetiva, objetiva, etc. A fuer de buen realista, Daguí cifra su empeño en sentar la licitud de la *distinctio formalis ex natura rei,* o sea, la distinción elaborada por el entendimiento con fundamento en la realidad, la cual, al ser aplicada a los más arduos problemas metafísicos y teológicos, les hace entrar, a su modo de ver, en vías de franca solución.

Esta posición formalista se ha ido exacerbando en Daguí, tal vez a consecuencia de la oposición hallada en el ambiente, según se comprueba por sus escritos menores, las *Formalitates breves* y el *Tractatus de differentia,* que se limitan a insistir machaconamente en el asunto. De ellos se ha resentido la pureza de sus convicciones lulianas; citaremos para muestra el detalle de que en dichos opúsculos las dignidades (bondad, verdad, etc.) aparecen transformadas en *formalitates,* entre las cuales se establece consiguientemente una diferenciación formal *ex natura rei.*

---

(56) "O quanta—exclama—super haec, si abessent canini dentes, scriberem" (lib. I, cap. 38).

(57) "Quia gaudent brevitate moderni, breviori quo potero modo de formalitate ac de causa plurificationis ipsius tractabo" (lib. I, cap. 1).

(58) "Utrum de formalitatibus sit scientia" (lib. IV, cap. 1).

10. Las campañas de Daguí, llevadas con singular energía, abrieron al lulismo hispano cauces más anchurosos, dentro de los cuales discurre ya el pensamiento y la docencia de Jaime Janer, su principal discípulo. Éste, que había cuidado el texto para la edición de la *Metaphysica,* se apropia las concepciones de su maestro en líneas generales, pero las ensancha considerablemente con la introducción y el tratamiento sistemático de las cuestiones teológicas, inclusive las de teología mística; por otra parte, insinúa un retorno al auténtico pensamiento de Lull. En ambos aspectos aventaja, sin duda, a Daguí, por más que en el terreno de la propaganda y de la polémica quede muy inferior a él.

En los comienzos de su obra magna Daguí había anunciado el propósito de componer un tratado *de arbore naturae* (59) para mostrar el parentesco radical de todas las cosas, así corpóreas como espirituales, y su diversificación en la naturaleza a partir de la realidad indiferenciada del ser. Janer se ha apoderado de esta idea de su maestro, por lo demás de neta ascendencia luliana (60), para convertirla en motivo central de su propia filosofía. El *Naturae ordo studentium pauperum* contiene ya una exposición popular de esta filosofía natural de acento marcadamente realista, que se desarrolla en paralelismo con la lógica; pues lo mismo que la realidad se contrae gradualmente desde el ser hasta los individuos, el conocimiento desciende por grados de lo universal a lo particular. Es curioso que Janer ampare su doctrina circunstancialmente en un texto del *Fons vitae* del neoplatónico árabe Ibn-Gabirol (61). El *Ingressus facilis rerum intelligibilium,* publicado en colaboración con la Escuela luliana de Barcelona, cuyo Director, Juan Baró —que, por cierto, se titula discípulo de Janer—, estableció el texto para la impresión, contiene un resumen de las lecciones de éste para iniciación en la filosofía de la Escuela. Su contenido anticipa el del curso grande filosófico-teológico, verdadera *Summa* luliana de la época, que unos años después había de ver la luz en Valencia bajo el nombre de *Ars metaphysicalis.* Esta obra, que acusa una gran madurez, toma su punto de partida en el Arte magna y utiliza los principios y los procedimientos de la misma para dirigir el entendimiento en la consideración de la naturaleza, cuya frondosa variedad aparece simbolizada una vez más

---

(59) "... in tractatu de arbore naturae quem perficiam favente deo..." (*Metaphysica,* lib. I, cap. 6).

(60) Véase el *Arbor naturalis et logicalis* de Lull, reproducido en el tomo I entre las págs. 422 y 423.

(61) Véase la referencia en el segundo de los artículos del P. Fita citados en la nota 20, págs. 282-283.

bajo la forma plástica del árbol. La ruta intelectual del curso comprende siete etapas o libros, dedicados, respectivamente, al estudio de los principios y figuras del Arte, del ser y de la sustancia, del ser divino uno y trino (teología), de las sustancias espirituales (mística), de las celestes (astronomía), de las corpóreas (física) y de los entes de razón (lógica). El árbol luliano de la ciencia es recorrido en toda su extensión, pero sin descuidar en ningún momento su significación ontológica; pues desde buen comienzo es reivindicada contra el parecer de los nominalistas —"*opiniones sophistarum*"—la realidad de los objetos sobre los que versa la metafísica. A base del parentesco entre los objetos se reconstruye la unidad del saber; en cierto modo, el *Ars metaphysicalis* renueva la tendencia enciclopédica de Lull. Sin embargo, junto a los rasgos auténticamente lulianos de Janer aparecen las consabidas concesiones al escotismo coetáneo en el tratado de las distinciones o formalidades, que figura al final del libro primero, en numerosas doctrinas de detalle y, sobre todo, en el barroco tecnicismo escolástico, que hace difícil y pesada la lectura de ésta y de sus otras obras, al igual que de las de su maestro.

Las mismas características doctrinales que en Janer, encontramos en los restantes discípulos de Daguí. Así, para citar una muestra más, Arnaldo Descós, en carta a un amigo suyo franciscano que se congratulaba de haber oído las lecciones de Daguí, encuentra muy acertado el propósito de ese amigo de asociar a la doctrina de Lull la de Escoto, que ofrece una maravillosa concordancia con aquélla (62). Tales mixtificaciones escotistas empujaron el lulismo hasta las tremendas luchas de escuela en las que se disuelve lentamente el pensamiento medieval. Seríamos injustos, sin embargo, con los maestros citados si omitiéramos sus grandes méritos contraídos en la propagación del lulismo. El mayor de ellos consiste en haberlo revestido de prestigio, merced a su competencia y entusiasmo, no sólo en su propio país, sino en otros ambientes lejanos, valiéndose de la cátedra y del libro. Hombres de su tiempo, supieron aprovechar la invención de la tipografía para iniciar, junto con la impresión de sus propios comentarios y exposiciones del Arte luliana, las ediciones de los textos originales del Doctor Iluminado (63), prendiendo así en los espíritus renacentistas la llama del amor a Lull y a sus obras y doctrinas.

11. Al amparo del intercambio cultural que va tomando incremen-

---

(62) "*... concordat mirum in modum cum nostro Divo Raymundo...*" (carta a Fr. Pedro Vadell, inserta por el P. Fita, art. cit., págs. 429-431).

(63) Véase, más adelante, el cap. XXI.

to a lo largo del siglo XV, las Escuelas de Barcelona y de Mallorca irradian las doctrinas lulianas a los demás pueblos de la Península y a Italia. Por lo que respecta a la Península, ha sido señalada recientemente (64) la presencia del castellano Pedro de Nieva en la Escuela luliana de Barcelona, donde profesó de maestro y desempeñó la dirección de la Escuela en el último tercio del siglo XV; y consta también que, en el mismo siglo, un maestro Adrián abrió en Lisboa escuela pública de lulismo y logró constituir un grupo de "reymonistas" o secuaces de Lull, a quienes don Duarte, en su *Leal Conselheiro,* reprocha sus excesos dialécticos en materias de fe (65). De los más lejanos ámbitos de España acudieron estudiantes a Mallorca a oír las lecciones de Daguí; con dos de ellos, durante su estancia en el monte Randa, cruzó Descós unas cartas (66). El magisterio ambulante de Daguí señala el momento culminante de esta irradiación peninsular, cuyos frutos sazonados se cosechan en el Renacimiento.

Con anterioridad a esta irradiación de índole escolar y doctrinal, la influencia de Lull había penetrado muy tempranamente en Castilla, ya en el primer tercio del siglo XIV, por vía cortesana y de imitación literaria de sus obras novelescas en lengua vulgar. Elementos cultos de la corte catalana de Jaime II han sido los mediadores de esta influencia, que aparece explícita en algunas producciones del infante Don Juan Manuel (67). Un siglo más tarde, el interés por las obras de Lull en lengua vulgar había crecido en Castilla hasta el punto de haber sido vertidas al romance diez de ellas, por lo menos, cuyos códices existían en 1440 en la biblioteca del castillo de Benavente (68). No se ha prestado hasta ahora a este hecho cultural la atención que el número y calidad de las obras lulianas traducidas reclama, por lo cual nos complacemos en poner a continuación la lista de ellas: *Libre del gentil e dels tres savis, Libre de amic e amat, Fèlix de les maravelles del mon, Blan-*

---

(64) P. MARTÍ DE BARCELONA, O. M. C., *Nous documents sobre Ramon Lull i la seva Escola,* "Miscel-lània Lul-liana", Barcelona, 1935, pág. 173 y sigs.

(65) JOAQUIM DE CARVALHO, *Desenvolvimiento da filosofía em Portugal durante a idade média.* Oraçao inaugural da Secçao VI no Congresso de Cádiz (2 de mayo 1927). "Asociación Española para el Progreso de las Ciencias", Congreso de Cádiz, tomo II: Conferencias, Madrid, 1927, pág. 28.

(66) Publicadas por el P. Fidel Fita, art. cit., págs. 399-403.

(67) Precisaremos esta influencia más al detalle en el capítulo XXV, § I.

(68) El inventario de esta biblioteca fué publicado por el P. LICINIANO SÁEZ, *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrían en Castilla durante el reynado del señor Don Enrique III,* Madrid, 1796, nota XIII, págs. 368 y sigs., y reproducido por R. BEER, *Handschriftenschätze Spaniens,* Viena, 1894, págs. 103-109.

*querna, Arbre de sciencia, Libre de consolació d'ermità, Libre de la primera e segona intenció, Taula general, Art breu* y *Libre del orde de cavalleria.* Este fondo luliano tan importante hállase hoy disperso y tal vez perdido en buena parte. En la librería del rey aragonés Alfonso V *el Magnánimo,* con quien el conde de Benavente mantuvo amistad personal y trato literario, existía en 1417 un texto castellano de las *Reglas de la orden de cavallería* de R. Lull (69). Pudo pertenecer al mismo fondo la versión del *Libre del gentil e dels tres savis,* acabada en el año 1406, que se conserva todavía en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (70). Recientemente ha sido descubierta, en otro manuscrito de la misma Biblioteca, una versión castellana antigua del *Libre d'amic e amat,* que pudiera asimismo tener relación con el fondo de Benavente (71). Del origen de las versiones castellanas aquí reseñadas, así como de la personalidad del traductor o traductores, sabemos muy poco. Probablemente el mecenas que las patrocinó fué D. Rodrigo Alfonso Pimentel, segundo conde de Benavente, un noble castellano humanista del siglo XV, quien debió encargarlas para instrucción y solaz de la familia condal y demás moradores del castillo (72).

Pasa asimismo por ser luliano el cordobés Pedro González de Uceda, de quien fueron incluídas en el *Cancionero de Baena,* publicado hacia 1445, dos poesías originales, a saber: una fantasía humorística, en la que el autor finge en sueños trasladarse a varios países y ejercer los más diversos oficios, y una curiosa querella entre los colores verde, negro y encarnado, en la que intervienen ya elementos alegóricos. En ninguna de estas composiciones se aprecian influencias lulianas, a pesar de que en la noticia introductoria del *Cancionero* se dice del poeta que "... era ome muy sabio e entendido en todas sçiençias especialmente en el arte-

---

(69) R. D'ALÒS, *Documenti per la storia della biblioteca di Alfonso il Magnanimo,* "Miscellanea Fr. Ehrle", V, Roma, 1924, pág. 403 (n.º 43 del inventario de 15 de julio de 1417).

(70) Según R. BEER, *ob. cit.,* pág. 391. Transcribimos de este autor el interesante *explicit* del manuscrito, que dice así: "Este libro mando trasladar Alfonso Ferández de Ferrera a Andrés Ferández, a 28 de junio año de MCCCCVI se acabo en el día e año en la carcel."

(71) GIOVANNI M.ª BERTINI, *Lo libre de Amic e Amat di Ramon Lull in una versione castigliana inedita del sec. XVI,* "Bulletin Hispanique", Bordeaux, avril-juin 1939, págs. 113-125. La fecha de la versión, que Bertini calcula sólo por indicios, nos parece ser del siglo XV.

(72) Para más detalles sobre el fondo luliano de Benavente, consúltese el artículo de JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Los comienzos del lulismo en Castilla,* "Mélanges Altamira", Madrid, 1936, págs. 65-72.

fiçio e libros de maestro Rremon..." (73). La referencia a la Universidad de Bolonia en la tercera estrofa del primer poema y la alusión a la astrología y demás artes ocultas en la séptima estrofa del mismo inducen a sospechar que se trata, más bien, de un luliano extraviado en la alquimia que de un imitador literario de Lull o de un adepto de su filosofía.

La expuesta irradiación del lulismo en Castilla merece ser subrayada tanto más cuanto que la influencia literaria de Lull no ha solido rebasar el área cultural catalana, salvo esporádicas y fugaces manifestaciones en la literatura francesa en vida del propio Lull (74) y otras más tardías en la literatura toscana, que ahora señalaremos. Por lo demás, los contactos por vía cortesana entre las incipientes literaturas romanceadas constituyen un fenómeno típicamente medieval, que persiste hasta los albores del Renacimiento.

12. La irradiación del lulismo a Italia, donde perseveraba aún el recuerdo de la actuación personal de Lull, fué favorecida, ante todo, por la presencia y actuación de algunos lulistas—Bulons, Ros y Daguí, entre otros—en aquellas tierras, pero además por la venida a España de italianos cultos a quienes atrajo la fama de las escuelas barcelonesa y mallorquina. Ya hemos narrado la odisea de Fray Mario de Passa. Con anterioridad a él, Virgilio Bornati, un personaje importante de la curia romana que mantuvo buena amistad con los Pico, señores de la Mirándola, viajó largamente por España y se llegó hasta Mallorca "*pro arte generali magistri Raymundi Lulli habenda*", asistiendo por espacio de veinte días a las lecciones de Llobet (75). Por efecto de estas y otras influencias se incubó en Italia a lo largo del siglo XV un vigoroso movimiento luliano, cuyos primeros síntomas se manifiestan en la multiplicación y difusión de obras manuscritas de Lull y en la versión al toscano del *Fèlix* o *Libre de Maravelles* (76). La corte cosmopolita de Alfonso *el Magnánimo* debió dar a dicho movimiento un mayor impulso, al fomentar el contacto de los sabios catalanes, mallorquines y valencianos con los aragoneses y castellanos, de un lado, con los italianos y

---

(73) *El Cancionero de Juan Alfonso de Baena (siglo XV), ahora por primera vez dado a la luz con notas y comentarios*, Madrid, 1851, pág. 402.

(74) Las influencias lulianas en la literatura francesa medieval han sido estudiadas por CH. V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, vol. IV, París, 1928, pág. 338 y sigs.

(75) A. FARINELLI, *Viajes por España y Portugal*, Madrid, 1930, págs. 34-35; 2.ª ed., Roma, 1942, págs. 133-134.

(76) M. OBRADOR, *Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices*, etc., "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", Palma de Mallorca, 1900, págs. 309 y 310.

demás extranjeros, de otro; por Nápoles desfilaron entonces Caldentey y Valero, Pimentel y Fernando de Córdoba, Landulfo de Columba y el cardenal Besarión.

Una muestra típica del cruzamiento de influencias culturales tan diversas se ofrece en el genovés Bartolomé Gentile Fallamonica (77), un poeta ilustre formado literaria e ideológicamente en la escuela de Dante, como se echa de ver por los dieciocho sonetos que Hernando del Castillo incluyó en su *Cancionero general*, perfectos de forma y cuyo fondo transparenta un neoplatonismo esteticista de clara ascendencia:

"Ecce homo ascenso nel empiro cielo
cum soa virtute propria naturale,
ove eterno sede luce immortale,
sol da noi vista nel corporeo vello..." (78).

La amistad de Gentile con los círculos literarios españoles se explica por la circunstancia de haber residido largos años en Valencia, donde, aficionándose al lulismo, colaboró personalmente y sufragó los gastos de las ediciones lulianas de Janer y de Proaza (79). De vuelta a Italia, hacia el final de su vida compuso a imitación de la *Divina Comedia* un magnífico poema en 43 cantos—designado usualmente, a falta de título, con el nombre de *Canti*—, en el que despliega una vasta concepción teológico-filosófica (80). He aquí, en síntesis, el argumento: El poeta, ya maduro, mientras se abandona a reflexionar acerca de la vanidad del mundo y de las cosas, se extravía en un oscuro valle, donde se le aparece, no Virgilio, sino Ramón Lull, y le promete elevarle hasta el conocimiento de la verdad terrena y celeste. Montado en el carro del sol, contempla el poeta el sistema entero de la realidad natural hasta penetrar las raíces de la existencia humana y cósmica; y, bajo la guía ulterior del propio Lull, es admitido a conocer los misterios de la realidad

---

(77) R. D'ALÒS-MONER, *Sobre Bartolomeo Gentile Fallamonica, poeta lul-lià*, "La Revista" (Barcelona), XX, 1934, págs. 5-7. Cf. E. LEVI, *Un poeta italo-catalano del Quattrocento*, en "Homenatge a A. Rubió i Lluch", vol. III, Barcelona, 1936, págs. 681-685.

(78) *Cancionero General de Hernando del Castillo...*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1882, págs. 288-298. El fragmento inserto pertenece al soneto 7 de la primera serie.

(79) Véase el cap. XXI.

(80) *Canti di Bartolomeo Gentile Fallamonica, poeta genovese del secolo XV.* Prima edizione fatta per cura del prof. G. Gazzino, Genova, Tip. della Gioventii, 1877. Ezio Levi, en el artículo antes citado, ignora la existencia de esta edición; pero, basándose en las noticias autobiográficas contenidas en el manuscrito, coloca la composición del poema entre los años 1472 y 1492.

sobrenatural. Ramón Lull acaba por mostrársele entre los coros de los espíritus bienaventurados, tras de lo cual termina el poema con loores a la Virgen y una plegaria a la Divinidad. Así, en tan curiosa mescolanza, las doctrinas lulianas aparecen troqueladas en tercetos de la más pura inspiración dantesca, resultando una composición originalísima y única en su género.

## II

### UNA TRANSPOSICIÓN DE LULL: ANSELMO TURMEDA

Personalidad de Turmeda. — Obras suyas de interés filosófico. — El *Libre de bons amonestaments.* — La *Disputa de l'Ase.* — *El presente del hombre letrado pàra refutar a los partidarios de la Cruz.* — Conexión de esta obra con las polémicas cristiano-musulmanas y con la historia del lulismo.

13. En la isla de Mallorca, donde viera la luz el Doctor Iluminado, nació a mediados del siglo XIV, asimismo de ilustre familia, un personaje que resulta ser por varios conceptos su viva antítesis, a saber, Anselmo Turmeda (81). No a humo de pajas se le ha motejado, poco ha, de "Anti-Lull" (82). Muy joven, y previo el estudio de las artes liberales en la ciudad de Palma y en Lérida, ingresó en la Orden franciscana. Durante una permanencia de diez años en la Universidad de Bolonia, cayó en el materialismo averroísta, y, perdida la fe cristiana, huyó a Túnez y apostató en presencia del Sultán. Obtuvo entre los moros una enorme consideración, casó con la hija de un rico mahometano, gozó placeres y riquezas y murió con fama de santón, que llegó hasta originar un conato de culto.

Anselmo Turmeda pertenece a la literatura filosófica por un par de obras suyas escritas en lengua vulgar—pues, al igual que su hábito de fraile, había abandonado su idioma culto, el latín—y a la historia del lulismo por una tercera escrita en árabe. Entre sus producciones menores merece ser citado el *Libre de bons amonestaments,* "colección popular y casera de principios morales dictados por el sentido común y puestos en forma métrica asequible a todas las inteligencias", que, pese a su

(81) Sobre Turmeda, consúltese la obra de AGUSTÍN CALVET, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español,* Barcelona, "Colección Estudio", 1914.
(82) LORENZO RIBER, *Un Anti-Lulio,* "Boletín de la Academia Española", abril de 1932, págs. 249-259.

éxito enorme, carece de originalidad, por estar plagiada de un modelo italiano anónimo. La *Disputa de l'Ase* fué compuesta en idioma catalán en Túnez el año 1417; por las doctrinas racionalistas y escépticas que contiene, tanto como por sus sangrientas sátiras contra los clérigos y religiosos, la Inquisición la condenó y el texto original se ha perdido, si bien se ha conservado una versión francesa (83). El argumento de la obra es como sigue: Fray Anselmo, perdido en una floresta, se encuentra con una reunión de animales que acaban de proclamar al león por rey. El conejo le descubre y le denuncia. Acusado de predicar la excelencia del hombre sobre los animales, es condenado por el rey a mantener una disputa sobre el asunto. Los animales le designan un contradictor en un asno ruin y miserable; intervienen, además, el piojo, la pulga, el chinche y otros insectos no menos repugnantes. El asno logra demostrar contra Fray Anselmo la superioridad animal que se manifiesta en la perfección de los sentidos y del instinto frente al bajo nivel del hombre, que se entrega a vanidades, bajezas y locuras. Lo hubiera pasado mal Fray Anselmo, a no convencerse el mundo animal ante la suprema consideración de que, para salvar al hombre, Dios quiso bajar a la tierra y revestirse de carne mortal. La *Disputa* se caracteriza filosóficamente por la incredulidad, el escepticismo y la ironía sarcástica e irreverente de que hace gala su autor; con razón se ha dicho que el "Asno" no es sino un desdoblamiento del propio Turmeda y una encarnación burlesca de su espíritu socarrón. La duda más grave se plantea en la obra a propósito de la inmortalidad del alma, acerca de la cual el autor se declara agnóstico, recordando que ya Salomón decía que nada se podía saber de ella. Con esta doctrina se enlaza en cierta manera la de la igualdad esencial entre el hombre y los brutos, a los que considera también dotados de sentidos y alma intelectiva. Sostiene que el alma o principio vital muere con el cuerpo y es idéntico en naturaleza para los hombres y los irracionales. Como se comprende, ese materialismo y ese racionalismo, a la fuerza habían de producir viva alarma en los medios religiosos catalanes, a los que la obra estaba destinada. Dispersos por el cuerpo de la misma, se hallan todavía otros materiales, ya filosóficos, como la extravagante teoría del microcosmos a base de ideas médicas y astrológicas, a las que Turmeda fué muy aficionado, ya meramente literarias, como

---

(83) El original catalán fué publicado en Barcelona en 1509, pero no se conoce ningún ejemplar de esta edición, como tampoco de una traducción castellana antigua que aparece citada en varios Indices expurgatorios y sirvió ciertamente de base a la traducción francesa. Recientemente ha visto la luz un texto catalán de la *Disputa* (Barcelona, 1928) y otro castellano (Madrid, 1932), ambos reconstruídos.

los diez cuentos de inspiración boccacesca intercalados en el argumento principal. Tampoco el texto de la *Disputa* es original; el Dr. Asín Palacios ha descubierto que es un plagio, más o menos arreglado, de un apólogo contenido en la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza, del cual copió Turmeda no sólo el argumento, sino también y casi literalmente varios trozos (84). Desde otro punto de vista, la *Disputa de l'Ase* revela el descenso de la fe cristiana en la sociedad europea de fines del siglo XIV y principios del XV, que se hace patente en la despreocupación con que son tratados los asuntos de ultratumba y en el interés creciente por las investigaciones antropológicas. Por esos rasgos tan acusados, la obra principal de Turmeda preludia claramente el Renacimiento.

14. El año 1420 veía la luz, en Túnez, un libro en lengua arábiga titulado *El presente del hombre letrado para refutar a los partidarios de la Cruz,* compuesto por Abd-Allâh ibn Abd-Allâh, el Drogman (85), obra que causó enorme sensación en el mundo musulmán. El autor, que no es otro que el fraile renegado Turmeda, anuncia pomposamente en esta obra a sus nuevos clientes un nuevo método en la exposición de pruebas y demostraciones, método—dice—no intentado todavía por los doctores musulmanes en sus discusiones con los cristianos. Examinado este método por el lado del mundo cristiano y prescindiendo de la inversión del objeto que hace su autor, vemos que consiste en combinar a un tiempo las razones naturales con los argumentos histórico-críticos basados en los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Turmeda estaba muy versado en el conocimiento de los libros sagrados, pues él mismo nos dice que a la edad de seis años aprendió de memoria, en dos años, la mayor parte de los Evangelios (86). Ahora, de conformidad con las exigencias de su nueva situación religiosa, aplicará también el mismo método a la Thora y otros textos, para llegar al resultado apetecido. Pero la verdadera novedad del *Presente del hombre letrado,* considerado por el lado del mundo musulmán, aquello que asegura a la obra el éxito y aun la inmortalidad, es el propósito expreso del autor de hacer de ella un instrumento popular para la defensa de la fe musulmana, el haber sabido extraer, como dice el mismo Turmeda, "las pruebas decisivas y las demostraciones claras y evidentes a todo el mundo con el mínimo esfuer-

---

(84) M. Asín Palacios, *El original árabe de la "Disputa del Asno"*, inserto en "Revista de Filología Española", Madrid, 1914, y reproducido en *Huellas del Islam,* Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

(85) Se conservan numerosos manuscritos árabes de esta obra, y una edición de la misma ha aparecido en El Cairo en 1904. El profesor Jean Spiro la tradujo al francés y publicó la versión en París en 1886.

(86) A. Calvet, *ob. cit.,* págs. 56, 57 y 84.

zo mental, ocultas solamente a aquellos que, por lo visto, no sabrían descubrir los huevos del avestruz" (87).

Y he aquí cómo, bajo este aspecto exclusivo de apologista popular, y no obstante la radical oposición de sus doctrinas y no pocos rasgos de su psicología personal, el autor de la *Disputa de l'Ase* queda definitivamente incorporado a la historia del lulismo. Ramón Martí había compuesto en el *Pugio* una *Summa* profesional; en cambio, todos los esfuerzos de Ramón Lull, con las diversas ampliaciones y reducciones de su Arte, van encaminados ante todo a sustraer las controversias del dominio docto, pero restringido, de los frailes predicadores, como más tarde Sibiuda intentará arrancarlas de manos de los doctores escolásticos y Turmeda de manos de los doctores musulmanes.

---

(87) *Le présent de l'homme lettré,* pág. 5.

## III

### El antilulismo de Gersón

Persistencia del lulismo parisién en los siglos XIV y XV. — Su irradiación al norte de Francia y a la región de Brabante y posible influencia en la *devotio moderna*. — Reacción antiluliana en los medios teológicos parisienses. — Prohibición oficial de las enseñanzas lulianas por la Facultad de Teología de París. — Campaña de Gersón contra el lulismo. — Ataques contra Lull contenidos en varios de sus opúsculos. — Examen especial del tratado *Super doctrina Raymundi Lulli*. — Significación y alcance del antilulismo parisién.

15. Mientras en Levante y en Mallorca el movimiento luliano se consolidaba en los siglos XIV y XV a través de toda suerte de obstáculos, el lulismo parisién, cuyos primeros pasos hemos reseñado anteriormente (88), seguía, al parecer, derroteros propios, sin apenas contacto con aquél. Hay aquí un capítulo de la historia del lulismo poco menos que inédito. En espera de que las investigaciones medievalistas permitan algún día colmar esta laguna, vamos a consignar ahora las escasas noticias acerca del mismo que nos ha sido dado recoger.

El centro geográfico y espiritual de este foco luliano radicó constantemente en París, desde donde irradió hacia el N. de Francia y la región vecina de Brabante. En lo doctrinal, el movimiento se definió como una teología y una mística, desenvueltas en el sentido tradicional ontológico, que se servían del aparato formal del Arte como de instrumento. En estrecha afinidad con las corrientes místicas y realistas de la época, del brazo de ellas se introdujo en los círculos conventuales y universitarios, donde los textos de Lull fueron objeto de asiduas lecturas y base de exposiciones y comentarios académicos. En la acerba lucha ideológica de aquellos tiempos, las nuevas corrientes teológicas—el peripatetismo tomista y el nominalismo occamista—le hicieron blanco de sus ataques;

(88) Véase el cap. XVIII, § II, nn. 8 y 9.

los puntos de fricción máxima resultaron ser la concepción trinitaria y el uso de la terminología luliana en la distinción de las dignidades divinas.

Se ha indicado ya que en el lulismo parisién participaron desde un principio cartujos, franciscanos y clérigos seculares. De estos últimos conocemos solamente a un probable discípulo de Tomás Le Myésier, como él *socius sorbonicus,* maestro en artes y licenciado en medicina, y además doctor en teología, a cuyas manos fueron a parar varios de los códices lulianos de Le Myésier, que fueron legados asimismo en testamento a la biblioteca de la Sorbona. Se llamaba Enrique Pistor y era natural de Lewis en Brabante. En 1344 le fué encargada la parroquia de Nederpert en la diócesis de Lieja, y en 1349 le fué conferida una canonjía en esta iglesia catedral, con facultad de enseñar la teología (89). Un poco más tarde explicó sus lecciones en París un *magister,* posiblemente cartujo, que prometía resolver con las figuras y caracteres del Arte luliana toda suerte de cuestiones; contra él escribió Gersón un opúsculo, del que nos ocuparemos en seguida (90). Reflejo tardío, tal vez, de este movimiento ideológico es un curioso *Liber isagogicus* escrito en el siglo XV por el franciscano Samuel de Monte Casino, cuya noticia ha exhumado K. Prantl (91), que contiene una introducción a la doctrina de Escoto a través de las siete partes o tratados de la lógica aristotélica, con la ayuda de letras, árboles, figuras y otros simbolismos imitados del Arte magna; el tratado, en estilo retórico y en forma de un diálogo entre maestro y discípulo, revela una notoria influencia de R. Lull.

16. Por los años en que Enrique Pistor ejercía su magisterio teológico en Lieja, florecía en esta región de Brabante un movimiento místico que, originado en las soledades del claustro, se había propagado con rapidez a grandes masas. Una vez más, espíritus selectos (Eckehart, Tauler, Suso, Ruysbroeck), desentendiéndose de las sutilezas doctrinales de la Escuela y de las gárrulas discusiones de los teólogos al uso, habían predicado al pueblo en su propio lenguaje doctrinas asequibles de vida

---

(89) Sobre este personaje, escasamente conocido, véase a LÉOPOLD DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* II, París, 1874, págs. 154-155; y el *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, págs. 594-597 y 624-625. Acerca de su relación con Tomás le Myésier, véase a DELISLE. *ibid.,* pág. 177.

(90) Este opúsculo comienza con las siguientes palabras: "Hic... doctrina... Raymundi Lulli per figuras et caracteres distributa, quibus omnes se dissoluturus questiones pollicetur magister O. C..." Estas dos letras, que Vansteenberghe toma por iniciales del nombre del maestro en cuestión, podrían ser simplemente las abreviaturas de "Ordinis Carthusiensis".

(91) K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* IV, Leipzig, 1870, páginas 209-210.

espiritual y habíanle estimulado a instaurar un nuevo tipo de religiosidad, consistente en la elevación gradual del hombre por caminos de perfección interior hasta lograr el contacto inmediato del alma con Dios. Si la mística luliana pudo, o no, actuar de fermento en la génesis de ese movimiento (que la investigación contemporánea designa con el nombre de *devotio moderna),* y, caso afirmativo, en qué medida, es un tema virgen que no nos atrevemos aquí más que a insinuar. Pero es lo cierto que el cenobio de Groendal (o *Vallis Viridis)*—nombre flamenco equivalente al francés de Vauvert, con el que era designada la Cartuja de las afueras de París—, fundado en 1349 por Juan de Ruysbroeck en las afueras de Bruselas, poseyó un magnífico ejemplar del *Liber contemplationis in Deum* en tres o cuatro volúmenes manuscritos (92). Al modo de Lull, Ruysbroeck (1294-1381) había adoptado la lengua vulgar para sus obras místicas, compuestas en bello estilo literario y cuajadas de imágenes brillantes y atrevidas. La principal de ellas, *Les Noces Spirituelles,* fué muy leída en la Cartuja francesa de Vauvert, donde antaño Lull hallara cordial acogida para su persona y un extraordinario interés por su *Liber contemplationis*. La introducción de aquel libro en París dió origen a una peripecia que guarda cierta relación con la historia del lulismo. Un monje de la Cartuja, de nombre Bartolomé, obsequió con un ejemplar del mismo a Gersón, a quien una reciente permanencia de varios años en Brujas (1397-1401) había ofrecido la ocasión de observar de cerca el movimiento místico en Flandes. La obra no cayó en gracia. La mística afectiva y popularista de la *devotio moderna* repugnaba al temperamento refinadamente intelectual y aristocrático de Gersón, quien, al acusar recibo del obsequio en carta a su amigo, alabó las dos primeras partes de la obra de Ruysbroeck, pero censuró algunos de los pasajes de la tercera parte, destinada a la exposición de la vida contemplativa; las expresiones atrevidas y los conceptos oscuros, de que Ruysbroeck echa mano en la descripción de las "bodas espirituales", le parecieron a Gersón inficionados de herejía. A ruegos de Bartolomé, el místico flamenco Juan de Schoenhavia, el mejor discípulo de Ruysbroeck, escribió (en 1406) un opúsculo para defensa de su maestro, que el cartujo de Vauvert se apresuró a trasladar a Gersón. Éste creyó entonces oportuno definir su propia posición ante las tendencias místicas del

---

(92) Dos de estos códices, que contienen los tres primeros libros de la obra, se hallan hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (nn. 131-132). La noticia está tomada del artículo del P. Martí de Barcelona, O. M. Cap., *Notes descriptives dels manuscrits franciscans medievals de la Biblioteca Nacional de Madrid,* "Estudis Franciscans", vol. 45, 1933, págs. 344-345.

momento, en una segunda *Epistola* al mismo Bartolomé (hacia 1410), en la que, después de insistir en sus censuras a Ruysbroeck por la falta de simplicidad en la doctrina y de claridad en el estilo, el empleo de términos nuevos, etc., hace extensiva su condenación a las otras direcciones místicas afines, y taxativamente a la mística luliana, que tanto predicamento había hallado entre los cartujos de Vauvert. He aquí sus palabras: "*Sic nuper actum est Parisiis per sacram Theologiae Facultatem adversus illos qui doctrinam quandam peregrinam Raymundi Lullii conabantur inducere; quae, licet sit multis altissima et verissima; quia tamen in aliis discrepat a modo loquendi Doctorum sacrorum et a regulis doctrinalis suae Traditionis et usitatae in scholis, ipsa edicto publico repudiata prohibitaque. Dicam hic quod sentio, si tales locutionum modos publicari perciperem apud almam Universitatem Parisiensem, vel per sermones vel per scholas, deducerem protinus ex officio cui indignus deservio, ad censuram Theologicae Facultatis ut examinaretur, et examinata suum quale mereretur judicium sortiretur*" (93).

La mención de Lull, a la par de Ruysbroeck, por Gersón es indicio de que el foco encendido por el Doctor Iluminado en París durante su estancia en la Cartuja no se había extinguido. Por si no bastara el testimonio que acabamos de citar, existen otros del mismo Gersón más explícitos y contundentes acerca del vuelo que allí había tomado el movimiento luliano. Es curioso y a la vez lamentable que también acerca de este movimiento, como ocurre a propósito del lulismo levantino trecentista, la fuente única de información sean para nosotros los escritos del personaje que ha encarnado justamente el antilulismo.

17. El antilulismo parisién toma cuerpo en dos manifestaciones a las que el pasaje antes transcrito alude claramente, a saber: un repudio oficial de las doctrinas lulianas por la Universidad y una actitud personal de Gersón frente a ellas que motiva varios escritos polémicos. El documento oficial en que aquel repudio constaba, se ha perdido (94); pero el mismo Gersón, en un pasaje de otro escrito suyo, puntualiza que consistió en un edicto de la Facultad de Teología prohibiendo la enseñanza de las doctrinas lulianas y en el envío simultáneo de una carta a la Cartuja de Vauvert para notificación del edicto, al objeto de evitar la divulgación de las obras de Lull que allí se guardaban en gran núme-

---

(93) *Opera omnia*, edición de Amberes, de 1706, vol. I, pág. 82.

(94) Así lo dice CAROLUS DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi saeculi... usque ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati...*, París, 1728, vol. 1, pág. 248. He aquí sus mismas palabras: "Hoc edictum sacrae Facultatis Parisiensis in ejus Fastis jam non reperitur..."

ro (95). Ignoramos la fecha exacta del acuerdo; Duplessis d'Argentré lo sitúa—no dice con qué fundamento—hacia 1390 (*"circa annum 1390"*), y este supuesto viene abonado por las declaraciones de Gersón, quien expone el hecho como ocurrido en su tiempo (96) y señala a sus maestros y a sí mismo como autores (97). En 1390, efectivamente, asumía la máxima autoridad universitaria de canciller en París el maestro más influyente de Gersón, Pedro de Ailly, con quien triunfa el nominalismo en la Facultad de Teología. Notemos, de paso, la coincidencia de esta fecha con el comienzo de la última gran campaña de Eymerich desde Aviñón; pues, aunque tal vez no quepa afirmar una conexión histórica entre el antilulismo de la corte papal y el de la Facultad teológica, se puede por lo menos establecer que uno y otro responden a una solidaridad ideológica de ambas supremas instituciones culturales de la época, que mantenían entre sí estrecha relación. Ignoramos asimismo las circunstancias que motivaron el repudio del sistema luliano por los maestros parisienses; Gersón dice, nada más, que la Universidad cortó en flor el intento de introducir el lulismo en la enseñanza de la teología, a la manera como se venía practicando en el reino aragonés, y señala el motivo principal de la prohibición en la extravagancia de la doctrina de Lull, que disiente del modo de hablar común de los Doctores y se sale de los cauces de la tradición escolástica. La singularidad del Arte luliana con su aparato de letras y figuras y su abigarrada terminología sonó en el ámbito univesitario a novedad peligrosa, que se juzgó prudente extirpar (98). Tampoco sabemos el tiempo de vigencia de dicho edicto oficial, ni la fecha en que fué derogado o cayó en desuso (99).

---

(95) "Constituit protinus statutum (quod Patribus Cartusiensibus prope Parisios significavit per litteram, habent enium copiam librorum dicti Lullii), quo statuto prohibebatur omnibus suppositis suis ne derenlinquentes modum doctrinalem sanctorum Doctorum per Ecclesiam approbatorum et qui tentus est hactenus in sacra Theologiae Facultate, transirent ad hanc novam phantasiandi curiositatem" (*De examinatione doctrinarum*, opúsculo inserto en *Opera omnia*, ed. cit., vol. I, pág. 13).

(96) "... nuper", "... temporibus nostris", dice en los textos antes citados.

(97) "... magistri mei et ego..." (*Lectio altera contra vanam curiositatem in negotio Fidei*, en *Opera omnia*, vol. I, pág. 103).

(98) "Habet ipse Lullius modum traditionis specialem sub magnis voluminibus ad certa nomina, ad characteres et figuras: sensit eadem Facultas nonnullos de suis suppositis, ut proni simus ad novitates, velle traditionem hujusmodi multiplicare per studium: nam in Aragonia dicitur edoceri..." (contexto que antecede al texto citado en la nota 95).

(99) Contra lo que afirma el P. Pascual (*Vindiciae Lullianae*, vol. II, pág. 6), no es cierto que la Universidad revocase su edicto de prohibición de las enseñanzas lulianas por otro posterior de 9 de agosto de 1418. El acuerdo promulgado en

18. Esta actitud oficial de la Facultad de Teología de París frente al lulismo ha sido respaldada por el propio Gersón, canciller de la Universidad durante más de veinte años, con una polémica de altos vuelos, que hoy es posible rehacer en buena parte a través de sus opúsculos. Reconoce Gersón con nobleza que la doctrina de Ramón Lull contiene copiosos aciertos, por lo cual pasa a los ojos de muchos por ser una de las más elevadas y verdaderas (100); sin embargo, la combate en algunos puntos concretos, como son la terminología, el empleo del alfabeto y de las figuras, la exposición del dogma trinitario, la actitud mística, la alegación de razones necesarias a propósito de las verdades de fe, y otros más. A menudo la polémica, aunque conducida a fondo, se desarrolla contra un adversario anónimo; sólo de tarde en tarde aparece la mención de Lull, cuya doctrina Gersón engloba de ordinario con otras afines situadas igualmente en los antípodas de su propia posición nominalista.

Un primer ataque directo contra Lull se encuentra ya en la *Lectio altera contra vanam curiositatem in negotio Fidei* (101), del año 1402, donde le reprocha su prurito de inventar términos nuevos en el tratamiento de las cuestiones de teología especulativa, sobre todo de las relativas a los misterios de la vida divina; a guisa de ejemplo, aduce el uso que Lull hace de los términos "prioridad" y "mayoridad" en la explicación del dogma trinitario. Gersón abomina asimismo del procedimiento luliano consistente en aplicar a Dios cualesquiera términos o nombres significativos de cualidades o relaciones humanas, aunque eliminando de ellos cuanto implique imperfección, y achaca a los abusos terminológicos en que ha incurrido el lulismo, al explicar las verdades de fe, su proscripción oficial de las enseñanzas universitarias. Es de notar que, en el mismo opúsculo, a la impugnación de Lull antecede una violenta diatriba contra la doctrina de las *formalitates*—o sea, de la distinción formal *ex natura rei*—, que intentaban a la sazón aplicar en la teología los maestros escotistas. Gersón halla el común denominador del formalismo escotista y del ontologismo luliano en la tendencia rea-

---

esta fecha invalida únicamente lo actuado en el quinquenio anterior por el canciller Gersón contra el duque de Borgoña en ocasión del proceso instruído a Juan Petit, a quien el duque protegía. Véase este documento en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. IV, págs. 344-347.

(100) "... doctrina Raymundi Lullii, quae quidem et vera et copiosa multa continet..."; "... multis altissima et verissima..." (frases del contexto de los pasajes citados en las notas 95 y 98 y del pasaje aducido de la 2.ª carta contra Ruysbroeck),

(101) Inserta en las *Opera omnia*, vol. I, págs. 94-106.

lista y platonizante de ambas doctrinas, frente a las que no duda en definirse a sí mismo como *terminista* (o nominalista).

Otros escritos de esta misma época, como la primera de las cartas a los estudiantes del Colegio de Navarra, o la segunda de las dirigidas a la Universidad sobre la reforma de las enseñanzas de teología, o la primera *Lectio contra vanam curiositatem in negotio Fidei* (102), contienen abundantes, aunque veladas, alusiones a las doctrinas de Lull. Pero la preocupación antiluliana, que nunca llegó a desvanecerse en el horizonte mental de Gersón, se recrudece de una manera manifiesta en los opúsculos de los últimos años. Vimos cómo en el *De examinatione doctrinarum* (1423), que es una ardorosa defensa de la tradición teológica, aduce para muestra el repudio pronunciado contra Lull, y lo ratifica en términos de gran energía. Por otra parte, la *Epistola laudans Bonaventurae doctrinam* (1426), que contiene un grandioso elogio de la teología escolástica del siglo XIII, renueva los ataques en bloque contra las corrientes realistas del momento (escotistas, formalistas y demás doctrinas afines) (103). Por último, en otro escrito, ligeramente anterior a éste, el *De libris caute legendis propter errores occultos* (1425), que continúa el asunto del *De examinatione doctrinarum,* Lull es mencionado nuevamente a continuación de Joaquín de Fiore, Huberto de Casale y otros extraviados en el falso misticismo y en el profetismo, como los beguinos y begardos, y se afirma que contra él fué compuesto un opúsculo especialmente destinado a examinar sus doctrinas: "... *nuper super hac re compositum est opusculum De examinatione doctrinarum et aliud super doctrina Raymundi Lulli...*" (104).

19. La existencia de este opúsculo nominalmente dirigido contra Lull, que señalamos ya en 1934 (105), pasó inadvertida de los biógrafos y bibliógrafos de Gersón y ha sido generalmente ignorada por no aparecer aquél incluído en la edición, por lo demás muy cuidadosa, de sus *Opera omnia.* En 1936, E. Vansteenberghe lo ha editado por vez primera, por haber tenido la fortuna de encontrarlo en un códice del siglo XV existente en la biblioteca de Bamberg y procedente del antiguo

---

(102) Insertas en las *Opera omnia,* vol. I, págs. 106-113, 122-124 y 86-93, respectivamente.

(103) Inserta en las *Opera omnia,* vol. I, págs. 117-119.

(104) El opúsculo *De libris caute legendis, etc.,* está inserto en las *Opera omnia,* vol. I, págs. 114-116; la cita está en la pág. 114.

(105) JOAQUIM CARRERAS I ARTAU, *Una aportació a la història dels origens doctrinals de l'anti-lul-lisme,* artículo en "Estudis Franciscans", vol. 46, julio-diciembre 1936, pág 186.

cenobio benedictino de Michelsberg (106). No cabe duda sobre la paternidad del escrito, del cual el copista hace constar, además, que fué compuesto en la ciudad de Lyón en 1423, es decir, el mismo año que el *De examinatione doctrinarum,* y precediendo a corta distancia al *De libris caute legendis.* Los destinatarios fueron unos religiosos amigos de Gersón, tal vez los celestinos de Lyón o, más probablemente, los cartujos de Vauvert en París, a los que el autor quiso preservar del peligro de aficionarse al lulismo.

Un examen de este tratado permite distinguir en él tres partes bien distintas. La primera comienza recordando la prohibición, fulminada por el canciller de la Universidad de París, de que la doctrina de Lull fuese enseñada o aplicada a la teología por sus miembros, por ser fantasiosa, inútil y vana, más propia para exaltar la imaginación que para aclarar el entendimiento (107), la cual apela a un método nuevo, extraño a los teólogos y a los filósofos, y a una terminología desusada. Su aceptación equivaldría al abandono de las tradiciones recibidas de los antiguos Doctores y celosamente guardadas por la Iglesia y acarrearía una confusión babilónica en los lenguajes de los teólogos, que acabarían por no entenderse. Gersón renuncia a aprenderse de memoria el Arte magna; más aún, si hubiese llegado a saberla, pagaría cualquier precio por olvidarla totalmente (108). Urge apartar de ella a los religiosos de abstinencia; los superiores tomarán sobre sí esta vigilancia y evitarán que dicha Arte les caliente la cabeza, les falsee el juicio y les haga perder el tiempo y abandonar estudios más provechosos que conducen a doctrinas "sobrias, saludables y seguras". Concretamente, Gersón combate la pretensión de Lull de demostrar los artículos de la fe, porque con ello se los expone a la irrisión de los infieles. Los Santos Padres presuponían la fe a la razón y nunca dieron a entender que su aceptación de las verdades de fe estribase en argumentos racionales, que a lo sumo empleaban para mera persuasión de espíritus extraviados. El mismo Santo Tomás, aun cuando a veces introduce argumentos para probar los

(106) E. VANSTEENBERGHE, *Un traité inconnu de Gerson "Sur la doctrine de Raymond Lulle" (Lyon, 1423),* "Revue des Sciences Religieuses", oct. de 1936, páginas 441-473.

(107) "Novi hominem dudum sacre theologie facultatis in alma universitate parisiensi delatam hanc sibi pro cancellariatus officio doctrinam, qui prohibuit a suis suppositis exerceri vel in usum verti, quoniam fantastica et inutilis et vana, plus reddere nata studiosos in ea fantasticos, turbatos et obscuros quan intellectuales et illuminatos..."

(108) "Nollem me totam hanc artem memoriter tenere, ymmo si memoria talibus esset occupata caracteribus et lineamentis, vellem me bono precio comparasse delecionem a memoria vel abolicionem omnimodam..."

dogmas, aclara al instante que no les atribuye evidencia. Los razonamientos filosóficos a propósito de artículos de fe son comparables a las conjeturas de los astrólogos sobre el parto de la Virgen María u otras verdades de nuestra religión y valen tan poco como ellas.

La segunda parte del tratado consiste en un diálogo entre un maestro, que bien pudiera identificarse con el propio Gersón, y un discípulo. Éste pide la refutación de las razones alegadas por Lull para probar los artículos de la fe en el *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae* (109), citado aquí bajo el título distinto de *Liber de probatione articulorum fidei.* El maestro soslaya un trabajo tan considerable que rebasa los horizontes del tema, y en respuesta remite a los doctores antiguos, especialmente al tratado *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. En breves palabras precisa el alcance de las "razones" alegadas por S. Anselmo, Ricardo y Lull en demostración de los artículos de la fe, que valen para consuelo e ilustración de los fieles, pero no para convencer a los infieles, a quienes sumen todavía en mayores tinieblas. Ciertamente, las verdades de fe son necesarias y evidentes en sí mismas; pero nuestro entendimiento está casi ciego para ellas, como el murciélago lo está a la luz del día, y sólo creyendo llega a conocerlas. Toda doctrina teológica que sugiera la capacidad del entendimiento para demostrar el contenido de la fe, es peligrosa. Lull, que ha escrito sobre una gran variedad de asuntos y ha expuesto muchas doctrinas verdaderas, sugiere esta capacidad en el libro antes citado, del cual Gersón dice haber mostrado ya en otro lugar en qué sentido se le puede admitir e interpretar favorablemente (110). Sin embargo, el autor se da cuenta de que urge dilucidar la cuestión a fondo, y se dispone a hacerlo en una disertación magistral que determine hasta qué punto la fe y la razón son compatibles en el conocimiento de las verdades reveladas (111).

En esta disertación magistral, que constituye la última y principalísima parte del tratado, Gersón se pregunta con qué clase de necesi-

(109) "Discipulus. — Vellem dissolveres istius Raymundi raciones quas ad articulos fidei probandos in libro suo ad Bonifacium octavum multipliciter introduxit." Sobre este libro de Lull, véase el cap. IX, § II, n.º 87 del catálogo, y el cap. XV, § III, n.º 25, págs. 303 y 518 del vol. I, respectivamente.

(110) "Scripsit itaque iste Raymundus multa vera et de variis scientiarum disciplinis; ...sicut est preterea liber suus prisu editus *de probacione articulorum nostre fidei,* qui qualiter accipiendus sit et intelligendus docet aliud opusculum, cujus alibi tenor traditus est. — Discipulus: Memini." No hemos logrado identificar este opúsculo de Gersón, de tema asimismo luliano, que ayudaría a comprender su actitud tan matizada frente a Lull.

(111) "... ad quarum intelligenciam necessaria est ista deductio magistralis, non negando quin cum intelligencia stare possit fides diversis respectibus".

dad son verdaderos los artículos de la fe. Partiendo de la distinción entre la necesidad absoluta y otra que llama condicional u ordenada, establece que la vida intradivina se produce necesariamente, pero en sus obras *ad extra* Dios obra con libérrima voluntad. Sostener lo contrario, sería blasfemia o herejía. En relación a las criaturas sólo existe una necesidad común o de conveniencia, condicionada, a saber, por la propia voluntad de Dios de obrar en ellas y de sujetarlas a una ley u orden. En consecuencia, los artículos de la fe que se refieren a las criaturas en general y en especial a la humanidad, expresan hechos radicalmente contingentes, cuya verdad no admite ser probada por razones estrictas. Antes bien, la necesidad de tales hechos es simplemente condicional o de orden común querido por Dios; y las verdades que los expresan, tan sólo son susceptibles de demostración a partir de la fe. Es temerario afirmar, por ejemplo, la necesidad de que Cristo sufriera pasión y muerte, lo cual es falso en el sentido absoluto y riguroso de la palabra.

Para mayor esclarecimiento del asunto, Gersón apela a una nueva distinción en orden al ser de las criaturas. En cualquier criatura considera, en efecto: su ser eterno en la mente divina, su ser productible en el tiempo, pero aún no producido, y su realidad existente ya producida (112). Teólogos y filósofos concuerdan en admitir la necesidad del primer ser, que es la mera idea ejemplar conocida por Dios en acto de intuición simplicísima; pero discrepan en cuanto al segundo y al tercero. Los teólogos no admiten más realidades productibles que las que Dios libremente quiso; y con mayor razón, afirman la contingencia de toda criatura existente. En cambio, los filósofos querrían extender a las obras de Dios *ad extra* la necesidad de su ser *ad intra*. He aquí, cabalmente, una piedra de toque para discernir la filosofía verdadera, que es conforme a la teología, de la falsa filosofía (113).

En la conclusión del opúsculo, Gersón establece la necesidad de los artículos de la fe que enuncian la realidad interna de Dios, pero recha-

---

(112) "Comparat itaque noster intellectus creaturam, primo ut eternaliter a Deo cognitam, secundo ut temporaliter a Deo producendam sed nondum productam, tercio ut realiter existentem et in proprio genere positam."

(113) "Discordant vero theologi a philosophis circa secundum et tertium esse creature. Ponunt itaque philosophi talem necessitatem habere Deum ad extra qualem habet ad intra respectu sue cognicionis vel aptitudinis ad producendum; theologi nequaquam, sed habent pro principio quod Deus omnia sola quecumque voluit fecit. Philosophi dicunt: omnia quecumque potuit fecit et non alia. Ecce duo principia que profundius considerata distinguunt apertissime veram philosophiam a falsa philosophia; illam scilicet que dicitur divinalis et theologica a naturali et metaphisica."

za la de los artículos que se refieren a las criaturas. La necesidad de estos artículos es, a lo sumo, condicional u ordenada. Sólo con modestia procede argumentar su verdad, y vale más abstenerse de razonarlos a presencia de los infieles o de los cristianos obstinados en el vicio, que lo son meramente de nombre (114). Sin embargo, la razón, usada con parsimonia, presta a la fe notables servicios, a saber: 1.º Muestra que Dios quiso obrar aquellas cosas que nos son enseñadas por la fe, anunciadas en las profecías y corroboradas con milagros y otros prodigios. 2.º Reconforta a los fieles y convence a los infieles de aquellas verdades en que la fe y la razón concuerdan. 3.º Refuta las calumnias de los infieles contra las verdades de fe, y 4.º Ayuda, sobre todo, a la comprensión de la fe por los creyentes. Con una entusiasta vindicación del clásico sentido anselmiano de la teología (115) termina Gersón su opúsculo.

20. La postura oficial adoptada por la Facultad de Teología de París y la campaña subsiguiente de Gersón abren una nueva fase en el antilulismo medieval. Al cambiar el escenario y los protagonistas, la polémica adquiere un tono de serenidad y elevación; al choque de las doctrinas no se mezclan ahora motivaciones bastardas de partidismo político o de obediencia eclesiástica, como las que en Aragón enturbiaron el ambiente y provocaron estados de pasión y virulencia inusitadas. Al contrario, Gersón no escatima los elogios a Lull y reconoce sinceramente la bondad de muchas de sus doctrinas y el mérito de muchas de sus obras. Zonas extensas del ideario luliano, por ejemplo el voluntarismo, la Cristología y la Mariología, salen indemnes de sus intencionados ataques.

Lejos de rechazar el lulismo en bloque y de mancharlo con el estigma de la heterodoxia, Gersón se limita a criticar aspectos parciales del mismo y a mostrar la inconveniencia de darles entrada en el recinto universitario. Amparado en la tradición teológica, que se esfuerza en continuar a su manera, denuncia el peligro de las innovaciones. Por lo mismo, sus dardos van dirigidos de preferencia a aquellas partes del sistema de Lull que más se apartan del común sentir de los Doctores, a saber, la terminología y los procedimientos metodológicos del Arte magna y sus aplicaciones a la doctrina del Ser divino y de la Trinidad.

---

(114) "Sequitur ad extremum quod raciocinatio super articulis fidei modeste facienda, et aliquando non facienda apud infideles canibus comparatos qui lacerant, necnon apud sordidos et obstinatos in viciis fideles solo nomine..."

(115) "... parvuli sunt fideles captivantes omnem intellectum in obsequium Christi, et credentes ut intelligant, et intelligentes ut diligant, et diligentes ut laudent, et laudantes ut cum impletione preceptorum tandem salvi fiant..."

No olvidemos que el problema de las relaciones entre la metafísica y la lógica, y de ambas con la teología, constituye la preocupación central en las especulaciones del siglo XIV, hasta el extremo de que la diversidad de sus soluciones deslinda y define las escuelas. El fino espíritu crítico de Gersón, que le lleva a inclinarse del lado del nominalismo, pone en entredicho el valor demostrativo del Arte luliana y propugna su total abandono en el campo teológico.

La actitud de Gersón ha influído considerablemente en la historia del lulismo, tanto como en la del antilulismo. Por de pronto, su opúsculo contra Lull ha provocado una réplica casi inmediata de un teólogo catalán, maestro en la Universidad de Toulouse, Raimundo Sibiuda, quien, doce años más tarde, partirá precisamente de Lull y de su *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae* para un intento grandioso de demostración de todas las verdades de la religión cristiana por vía racional. En cambio, los antilulianos renacentistas, como Fernando de Córdoba o Pedro Ciruelo, y los modernos, con Descartes y Bacón a la cabeza, reproducirán la actitud de Gersón, si bien para transportar a un nuevo plano, a saber, el de la pura filosofía, la misma cuestión del valor metodológico del Arte magna de Lull.

# CAPÍTULO XX

## RAIMUNDO SIBIUDA (SABUNDE) Y EL "LIBER CREATURARUM"

### I

### La persona y la obra de Raimundo Sibiuda

Estado actual de la crítica acerca de esta figura. — Discusiones acerca de su nombre, su patria y su vida. — El *Liber creaturarum*. — Otras obras que le han sido atribuídas.

1. Algo enigmático, contradictorio y aun paradójico ha venido cerniéndose tradicionalmente sobre el nombre, la obra y, especialmente, la filosofía de Sibiuda (1). Los historiadores de la filosofía discrepan fundamentalmente no sólo en valorar su importancia, sino ya al intentar su filiación. Unos le proclaman padre de la filosofía moderna, señalándole alternativamente como precursor del psicologismo cartesiano y del empirismo de Bacon; otros se afanan en descubrir afinidades entre algunas doctrinas de Sibiuda y la ética kantiana, y no ha faltado quien le haya considerado como el fundador de un llamado "positivismo moral", el cual, traducido al lenguaje filosófico reciente, se denominaría "pragmatismo". En sentido inverso, se le ha considerado como un filósofo auténticamente medieval; y ha habido quien, ya que no es posible afirmar el parentesco directo, se ha aplicado a confrontar las doctrinas de Sibiuda con la filosofía griega, con Platón y Aristóteles y, espe-

---

(1) Para todo el presente capítulo, véase a Tomás Carreras y Artau, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda (Sabunde)*. Discurso en la "Real Academia de Buenas Letras", Barcelona, 1928, e *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, 1931, a. IV, págs. 51-58, con los nuevos puntos de vista y ampliaciones que presentamos ahora.

cialmente, con los estoicos. La confusión ha aumentado hasta lo indecible cuando, dejando de lado el aspecto estrictamente filosófico, se ha juzgado a Sibiuda como teólogo, intérprete de la Biblia y apologista de la religión cristiana, porque en tal caso se ha mezclado en la controversia el interés doctrinal de escuela y el apasionamiento de partido.

Semejante mosaico de opiniones y juicios contradictorios constituye, ciertamente, un espectáculo desorientador; pero es, por otra parte, un hecho sintomático y a la vez instructivo. En él hay que situarse inicialmente, a guisa de punto de partida, para un estudio objetivo sobre Sibiuda. Es preciso tener presente, aunque sea anticipando juicios, que el autor del *Libro de las criaturas* no es un filósofo puro; si llega algunas veces hasta las más altas cimas de la especulación filosófica, es por vías indirectas, empujado inicialmente por motivos no estrictamente filosóficos y, en definitiva, para conseguir ciertos resultados pragmáticos. En el fondo de la obra de Sibiuda aparece, con líneas muy acusadas, el tipo del moralista. Por otra parte, nos encontramos ante uno de esos deliciosos escritores de transición, fruto de la confluencia de dos épocas, una que muere y otra naciente, y cuyas luces se confunden hasta el punto que resulta casi imposible discernir lo que es propio de la una y lo que pertenece a la otra.

En efecto; parece como si en el *Libro de las criaturas* se hubiesen dado cita, ora directa, ora indirectamente, y a veces por vía de contraste, las más características y también las más opuestas tendencias de la filosofía medieval, no siempre bien fundidas; y todo ese hormigueo doctrinal se desenvuelve en un escenario que muestra ya en la lejanía los albores del Renacimiento.

2. Largas discusiones se han suscitado alrededor de la vida y las obras atribuídas a Sibiuda. Aunque con la mayor brevedad posible y omitiendo deliberadamente las discusiones innecesarias y enojosas, hemos de tratar los extremos de este asunto a guisa de cuestiones previas, a fin de emprender más desembarazadamente el camino que nos hemos trazado.

Conocemos hasta catorce variantes del nombre del autor del *Libro de las criaturas*, extraídas de los manuscritos, compendios y estudios: *Sabieude, Sebeide, de Sabunde, Sebundius, Sabundanus, Sebundus, Sebon, Sebond, de Sebonde, Sebonde, Sebunda, Sabeydem, Sant-Sebeide* y *Sibiuda,* que es la que tenemos por verdadera, por las razones que luego se dirán.

Escasas y no siempre seguras son las noticias biográficas de Sibiuda. Durante algún tiempo se le confundió con el dominico Ramón Martí, el autor del *Pugio fidei,* no obstante haberle éste precedido en casi dos

siglos; se dijo, también, de Sibiuda, sin ningún fundamento, que era un judío convertido al Cristianismo, muy versado en lenguas orientales y en el Talmud. Una larga e indiscutida tradición ha venido afirmando que ejerció el profesorado en la Universidad de Tolosa.

Respecto a su patria, Trithemio, que no muchos años después de la muerte de Sibiuda estuvo en Tolosa, donde registró los papeles y libros de la Universidad y pudo recoger vivo todavía el recuerdo del autor del *Libro de las criaturas,* afirma que era natural de España, pero sin precisar el lugar. Esta opinión fué seguida por Gesner, Simler, Possevino y por todo el mundo, hasta el punto que Kleiber, autor de una breve pero substanciosa monografía sobre la vida y obras de Sibiuda, publicada en 1856, pudo escribir: *omnium scriptorum una et consentiens vox est, eum Hispanum fuisse* (2). Maussac, en los prolegómenos a su edición del *Pugio fidei,* publicada en París el año 1651, asegura, sin indicar la procedencia de su afirmación, que Sibiuda no sólo era oriundo de España, sino de Barcelona: *sed tantum Hispanum et Barcinonensem.* Bayle, en su *Diccionario histórico-crítico,* reproduce la afirmación de Maussac, la cual se ha ido repitiendo hasta nuestros días.

Así estaban las cosas, cuando, en 1875, el abate francés D. Reulet dió a luz un libro de combate (3) encaminado a probar que Francia era la patria de Sibiuda. La argumentación de Reulet no se basa en pruebas directas o, cuando menos, nuevas, consistiendo en una serie de conjeturas. No podemos detenernos en la refutación del libro de Reulet, hecha cumplidamente por una pluma mejor cortada que la nuestra (4). Bastará dar una idea de la manera como maneja la prueba filológica. Reulet, descubre, a través del latín incorrecto del *Libro de las criaturas,* palabras y construcciones que, a su juicio, son propias del genio de la lengua francesa y repugnan, en cambio, al idioma español. El paciente lector sigue con avidez creciente los paralelos lingüísticos de Reulet, cada vez más sorprendido de que las locuciones y giros alegados se avienen perfectamente con el idioma catalán, mucho mejor que con el francés. Hasta que, al llegar a cierto pasaje (5), el vindicador de la nueva patria de Sibiuda, comentando el abuso de sinónimos y superlativos que

---

(2) *De Raymundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis,* Berlín, Librería Gebaueriana, 1856, pág. 10.

(3) *Un inconnu célèbre: Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde,* París, V. Palmé, 1875.

(4) M. Menéndez y Pelayo, *La patria de Raimundo Sabunde* (en su obra *La Ciencia española,* Madrid, "Obras Completas", 1923, vol. I).

(5) *Obra cit.,* 1.ª parte, cap. V, pág. 87.

encuentra en el *Libro de las criaturas,* se pregunta, muy seriamente y por vía de objeción, si en este defecto *n'y a-t-il pas comme un cachet d'emphase castillane?* ¡El buen abate francés, que presume de ironista y erudito, ignora que existe un idioma catalán, cuya área fronteriza con los territorios de Francia se interpone entre éstos y los dominios del castellano! ¡Desconoce, asimismo, las afinidades lingüísticas y literarias y la importancia de las relaciones culturales que, históricamente, Cataluña ha tenido con los territorios de lengua de Oc, y especialmente con la Universidad de Tolosa! En los *rotuli* de esta Universidad, o sea las listas de recomendación del personal universitario dirigidas a los Papas, abundan los nombres de escolares procedentes de las diversas comarcas catalanas (6).

Para dejar terminado este interesante punto de la patria de Sibiuda, y deseando aportar también nuestra contribución dentro del ámbito de las pruebas indirectas, séanos lícito anticipar nuestra convicción acerca del origen catalán de Sibiuda. Esta convicción se funda ante todo en la naturaleza del apellido verdadero de nuestro autor, y además en una triple consideración, a saber: la génesis intelectual y arquitectónica del *Libro de las criaturas,* que, como veremos, induce a creer que su autor era catalán o que la obra apareció en territorio de Cataluña; la clara filiación luliana de aquel libro, y, por último, los rasgos característicos de la tradición filosófica catalana-peninsular, que, en lo esencial y necesario, es dable comprobar en la obra filosófica de Sibiuda.

El libro de Reulet contiene, con todo, una parte importante: tal es la descripción minuciosa del manuscrito del *Libro de las criaturas,* guardado en la Biblioteca de la ciudad de Tolosa. Tres años antes, en 1872, G. Compayré había dado noticia del mismo y aun señalado toda su trascendencia (7), aunque Reulet guarda sobre este punto un extraño silencio. El aludido manuscrito pertenecía a Berenguer Obradors, notario real de Tolosa, y fué transcrito de una copia propiedad de Alderico de Roca, también notario de la misma ciudad. Consta, bajo la fe de ambos notarios, que fué confrontado y corregido con el original escrito de su propia mano por el autor, reverendo maestro Raimundo Sibiuda. En fin, aseguran los dos notarios que la corrección fué terminada el miérco-

---

(6) Pueden verse algunos de estos *rotuli* en la obra de Marcel Fournier, *Les statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789,* tt. I y III (París, Larose et Forcel, 1890 y 1892).

(7) En la monografía (tesis doctoral) titulada *De Ramundo Sebundo ac de Theologiae naturalis libro,* París, E. Thorin, 1872, pág. 7.

les de Ceniza, día 13 de febrero del año 1436, y que el autor murió el penúltimo día de abril del mismo año (8).

Este manuscrito de Tolosa ha permitido establecer definitivamente unos pocos pero interesantes hechos acerca de la vida de Sibiuda y de su única obra conocida. Constituye, además, una pieza de convicción para el día en que se intente una edición definitiva del *Libro de las criaturas,* o para solventar los pasajes dudosos de las ediciones existentes.

El verdadero nombre del autor del *Libro de las criaturas,* según se lee en el manuscrito, es Sibiude o Sibiuda. Este dato es un argumento más en pro del origen catalán del personaje de que nos ocupamos. Efectivamente; don Mariano Aguiló, gran conocedor de la arqueología literaria y lingüística catalana, escribía, en 1895, que "en Gerona existía a la sazón el linaje *Sibiuda* y algún otro parecido, como *Sibiula*" (9). Nuestras pesquisas particulares permiten afirmar concretamente la existencia de los apellidos Saviude (10), Sabiuda (11) y Subiude (12),

---

(8) He aquí el atestado de los dos notarios, que Compayré había ya transcrito en 1872: "Hic liber est Berengarii Operarii auctoritate regia notarii Tholosae habitatoris, extractus a consimili copia magistri Alrici de Rupe, etiam notarii ibidem; et correctus per ambos jam dictos notarios subscriptos cum originali libro manu reverendi magistri Ramundi Sibiude, in sacra pagina, in artibus et in medicina magistri, compilatoris ejusdem, scripto: finitus corrigi die mercurii Cinerum XIII mensis februarii, anno ab incarnatione Domini mil. quadringentesimo tricesimo sexto. Cujus quidem compilatoris, vita functi penultima aprilis eodem anno, anima in pace requiescat. Amen. — A. de Rupe. Berengarius Operarii."

Antes, en el *explicit* de la obra, se lee lo siguiente: "Et sic explicit Liber Creaturarum (seu Naturae) seu Liber de Homine, propter quem sunt creaturae aliae, inchoatus et inceptus in alma universitate venerabilis studii Tholosani anno Domini millesimo quadringentesimo tricesimo quarto, et completus et terminatus in eadem universitate anno Domini millesimo quadringentesimo tricesimo sexto, in mense februarii, undecima die, quae fuit dies sabbati. Ad laudem et gloriam et honorem sanctissimae Trinitatis et gloriosissimae Virginis Mariae, matris Domini nostri Jesu Cristi Filii Dei, et ad utilitatem omnium Christianorum et omnium hominum. Qui quidem liber totaliter committitur correctioni sacrosanctae romanae Ecclesiae. Deo gratias."

(9) Carta a don Salvador Bové, que éste inserta en su *Assaig crítich sobre'l filosoph barceloní En Ramon Sibiude* (tomo de los *Jochs Florals de Barcelona,* del año 1896, pág. 214).

(10) Francisco Saviude, albéitar de Gerona, según la escritura de capítulos matrimoniales con María Hereu, otorgados ante el notario Francisco Caroli y Befarás, a 17 de enero de 1793 (*Archivo de protocolos del Distrito de Gerona*).

(11) Ramón Texidor y Sabiuda, fallecido en Gerona el año 1882. (Dato suministrado por su nieta doña Concepción Texidor y Guix.)

(12) Miguel Subiude y Solá, de setenta y tres años en 1896. Figuraba en el censo electoral de Gerona, según nos comunicó, en 1928, don Juan Bta. Torroella, archivero de la Diputación provincial de Gerona.

que son probablemente distintas formas de un mismo linaje, y, aunque no tan parecidos, los de Sibiula (13) y Siuila (14).

El autor del *Libro de las criaturas* era graduado en Teología, en Artes y en Medicina, y profesó en la Universidad de Tolosa. Este último hecho ha de prevalecer como cierto, no obstante que en las listas del personal de la Universidad de Tolosa (que hemos examinado con mucha diligencia) no figura el nombre de Sibiuda. Hay que tener presente que los archivos de la Universidad de Tolosa anteriores al siglo XVI, como los de la mayoría de las Universidades, no se han conservado y que "los documentos originales referentes a esta época son extremadamente raros" (15). Se ha afirmado que Sibiuda fué, además, rector de la Universidad tolosana (16).

3. Sibiuda comenzó su libro, en la Universidad de Tolosa, el año 1434 y lo acabó el día 11 de febrero de 1436 (17). Murió el 29 de abril

---

(13) Petrus Sibiula, que vivía en 1371, y se menciona en el *Llibre de Dotalies del Bisbat de Girona* (IV, fol. 4), según noticia aportada por don José M.ª de Casacuberta.

(14) Francisco Bahí, (a) Siuila, payés de Vilablareix (cerca de Gerona), mencionado en el libro de cuentas del notario Francisco Viñoles, año 1643 (*Archivo de protocolos del Distrito de Gerona*).

(15) FOURNIER, *ob. cit.*, t. I, pág. 437.

(16) Hace esta afirmación el inglés Roberto Warton (*De scriptoribus ecclesiasticis*, 1774). Bové (*obra cit.*, part. I, c. IV) la repite e intenta probarla con un documento publicado por Reulet, según el cual en 1428 era rector de la Universidad de Tolosa un tal *Raymundus Sevene*, que supone es Sibiuda, a quien sucedió en 1436 (año de la muerte de Sibiuda) Pedro de Bonald. J. Altés Escribá (*Raimundo Sibiuda y su sistema apologético*, Barcelona, 1939, pág. 13) sostiene idéntica afirmación, interpretando a su manera un documento (reproducido en nuestro estudio de 1929 antes citado), que es un acta de visita que hizo al Colegio de San Raimundo el día 17 de marzo de 1429, el "reverendus pater et dominus *Raymundus Sebiende*, magister in artibus et rector venerabilis Universitatis studii Tolosani"; documento que inserta Fournier (*obra cit.*, t. I, doc. n.º 803, pág. 774). Altés menciona además un documento de 12 de enero de 1435 (cuyo texto no hemos podido leer), que inserta Gadave (*Les documents sur l'Histoire de l'Université de Toulouse*, Toulouse, 1910, n.º 172, pág. 110) bajo la siguiente rúbrica: "Réquisition donnée à Raymond de Sebonde, recteur, par Raymond de Serène, docteur ès Lois contre l'admision en l'Université du sieur Pigat, docteur ès lois, s'il ne paie pas entre les mains des argentiers les sommes par lui dues." En fin, en el códice de Clermond-Ferrand, del siglo XV, léese de Sibiuda: "regente in alma universitate Tholosana". Según Altés, Sibiuda fué rector a lo menos entre 1429 y 1435, en tanto que Bové afirma que su rectorado duró entre 1429 y 1436. Tenemos para nosotros que este punto del rectorado de Sibiuda no está definitivamente resuelto, pues sorprende que el códice coetáneo de Tolosa antes citado, que cuidadosamente enumera los títulos académicos de Sibiuda, pase por alto el más honorífico de todos de ser rector de la Universidad tolosana.

(17) Concordando con el *explicit* de la obra, el siguiente pasaje del título 206 prueba, de una manera indirecta, que Sibiuda escribía el *Liber creaturarum* en

del mismo año, esto es, dos meses y dieciocho días después (18). La obra fué escrita en latín. Las dudas surgidas acerca de este extremo tienen su origen en la extraña aserción de Montaigne de que "ce livre est basty d'un espagnol barragoiné en terminaisons latines" (19). Su verdadero título es, según consta en el *explicit, Liber creaturarum (seu Naturae) seu Liber de homine.* En ninguna parte de la obra se encuentra el título de *Theologia naturalis.* Schaarschmidt afirma (20) que en las ediciones incunables más antiguas figura solamente el título de *Liber creaturarum* y que el de *Theologia naturalis* aparece en la edición de Deventer, que Eber sitúa, quizás prematuramente, en el año 1480. Añade que la denominación de *Teología natural,* usada ya por Cicerón y Varrón, reaparece por primera vez con el nuevo título dado a la obra de Sibiuda. El título de *Teología natural,* inadecuado y perturbador, llegó a prevalecer sobre los otros dos de *Libro de las criaturas* o *Libro del hombre.*

Más abundante luz se ha hecho en torno a la cuestión de las obras atribuídas a Sibiuda. Trithemio recoge la opinión de que Sibiuda había escrito muchas y bellas obras, pero añade que él, en Tolosa, sólo había visto un nutrido volumen del *Libro de las criaturas.* Se le atribuyó, interpretando torcidamente un pasaje de Trithemio, unas *Quaestiones disputatae.* Simler enumera como obra suya un tratado titulado *Quodlibeta,* que asegura haber sido impreso, pero de él no se ha encontrado huella en ningún archivo ni biblioteca.

La crítica, por otra parte, se ha encargado de despojar a Sibiuda

---

1434: "Cum ergo Iesus Christus regnet in mundo, et regnauit et viguit, et obtinuit principatum et dominium per mille et quadringentos annos..." (edición Wolfangus Hoffmanus de Frankfort-s-Main, 1635, pág. 362). Citaremos en lo sucesivo por esta edición, la cual, además de contener el Prólogo, es una de las más correctas.

(18) La corrección de la copia del manuscrito por los notarios Roca y Obradors fué, en realidad, terminada el día 13 de febrero de 1437, o sea un año y dos días después que Sibiuda concluyó su libro. La dificultad de sostener la afirmación de los dos notarios de que la corrección fué acabada el día 13 de febrero del año 1436 (esto es, sólo dos días después de concluída la obra por Sibiuda), y también de conciliar la señalada fecha de la corrección de 13 de febrero de 1436 con la de la muerte de Sibiuda, que, según los dos notarios, ocurrió el día 29 de abril siguiente, esto es, después del atestado, ha sido vencida satisfactoriamente por Reulet (*obra cit.,* 1.ª parte, c. I, págs. 25-31). Mediante la doble computación del año eclesiástico, que seguía la Universidad pontificia de Tolosa, y el año civil, que estaban obligados a seguir los dos notarios reales, Reulet ha podido llegar a resultados exactos.

(19) *Essais,* l. II, c. XII, "Apologie de Raymond Sebond".

(20) Artículo sobre *Raimundus Sabieude* en la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3.ª ed.), t. XVI, Leipzig, 1905, págs. 415-421.

de algunas obras que erróneamente se le atribuían. Durante algún tiempo se creyó que era de Sibiuda un tratadito titulado *Viola animae,* conocido también con el otro título de *Dialogus de natura hominis.* Es un compendio del *Libro de las criaturas,* escrito en forma dialogada y en estilo ciceroniano, esmaltado con citas de autores antiguos; pero se ha comprobado, por unos dísticos que figuran en la edición de Milán de 1517, que el autor es el cartujo Pedro Dorland, del Convento de Zeellem, donde murió en 1507. La *Viola animae* fué traducida al castellano y anotada por Fray Antonio de Arés, de la Orden de los Mínimos, y publicada en Madrid en 1614 con el título de *Diálogos de la naturaleza humana.* El traductor supone la obra compuesta por "el muy docto y piadoso maestro Raymundo Sabunde", contribuyendo de este modo a perpetuar la confusión.

Resumiendo, diremos que en el supuesto de que Sibiuda hubiese escrito varias obras, sólo ha llegado hasta nosotros como suya el *Libro de las criaturas.* A esta obra exclusivamente y tal como fué escrita por su autor, habremos de atenernos en el presente estudio.

## II

## Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda

Orígenes doctrinales del *Liber creaturarum*. — Plan y fuentes arquitectónicas del mismo. — Estudio del Prólogo.

4. El pensamiento audaz de confrontar "el libro de las criaturas" o de la Naturaleza con "el libro de la Biblia" o revelado, con el fin de unificarlos, que es la idea madre de la obra de Sibiuda, encuentra su más alta genealogía en aquella literatura polémico-apologética contra los judíos y musulmanes, que llena de interés dramático toda la Edad Media. El *Libro de las criaturas* significa una nueva y original actitud dentro del proceso de aquella literatura, que en tiempo de Sibiuda había entrado ya en su ocaso; pero, por otra parte, constituye una vigorosa reacción evangélica contra las frecuentes ráfagas de escepticismo general—además del averroísmo en filosofía—, que, procedentes del mismo campo religioso, día tras día, ponían a prueba la consistencia y sinceridad de las creencias cristianas.

Es innegable, como veremos, la filiación luliana del *Libro de las criaturas;* pero entre Lull y Sibiuda corre más de un siglo, y durante este tiempo se realizan hechos de importancia que explican ciertos matices diferenciales. El nominalismo toma nuevas posiciones, acentuando la separación entre los dominios respectivos de la filosofía y la teología. Por otra parte, la teoría de la doble verdad, sobre todo después de los atrevimientos de un Siger de Brabante, había abierto el camino de la franca disociación de la razón con la fe, y prácticamente había engendrado la incredulidad filosófica. Sibiuda se opone con fuerza a todo ese movimiento e intenta una defensa desesperada del dogma con las mismas armas del averroísmo, esto es, con razones puramente filosóficas, ordenadas ahora según un nuevo sistema, renovando así la hazaña del lulismo y llevando a un grado de extremosidad verdaderamente pueril la proscripción de todo argumento de autoridad.

Por otra parte, el espectáculo político, eclesiástico y social de la época de Sibiuda producía en conjunto las más hondas conmociones en la conciencia general. Tres emperadores alemanes se disputaban la corona y tres papas se condenaban mutuamente; los Concilios hacían grandes esfuerzos para llevar a cabo la reforma de la Iglesia, que todo el mundo creía necesaria; las doctrinas subversivas de Wycleff y Juan Huss surgían amenazadoras, y en la lejanía del horizonte se dibujaba la nueva ciencia del humanismo, la cual buscaba los títulos de su legitimidad y sus ideales, no en la civilización cristiana actual, sino en las fuentes de la antigüedad clásica. En fin, la corrupción de las costumbres había llegado a un extremo aterrador, como lo comprueban la índole de ciertas producciones literarias en boga y las conminaciones apocalípticas de los predicadores populares.

Todos esos trastornos contribuían, a su vez, a avivar la doble corriente evangélica y profetista, poderosa ya en la anterior centuria, fermento de las doctrinas de Joaquín de Flore y otros, difundidas por doquiera. En un manuscrito de Carpentras (21), su anónimo autor anuncia el advenimiento del Anticristo para el año 1446, puntualizando las circunstancias de su concepción; relata, además, su reino, sus obras y su muerte, la venida de la Iglesia universal, los signos del Juicio, según San Jerónimo, y el Juicio final. La actividad profetista en Cataluña se manifiesta sin interrupción por espacio de dos siglos, desde Arnaldo de Vilanova, pasando por Eiximenis, Juan de Peratallada y San Vicente Ferrer, hasta la terminación del Cisma de Occidente (22).

Sibiuda es arrastrado por toda esa corriente de credulidad popular, la cual deja sentir su eco en el *Libro de las criaturas.* Convencido de que el fin del mundo se acercaba, quiere que su obra sea al mismo tiempo fortaleza de la fe y arte de salvación perentoria: el racionalismo más audaz y el pragmatismo utilitario convivirán, pues, en el autor del *Libro de las criaturas.* Esa fortaleza de la fe presenta, con todo, algunas condiciones características que marcan ciertas diferencias respecto al primer período del lulismo. Toda ella está construída mejor para la defensa de la fe, amenazada dentro de la propia casa, que para emprender la conversión de los infieles a lejanas tierras. El período de la Cruzada espiritual está cerrado definitivamente. En cambio, todo es concentración espiritual en la nueva fortaleza de la fe ideada por Sibiuda; un

---

(21) Véase un extracto en P. Bohigas y Balaguer, *Profecies catalanes dels segles XIV i XV,* en "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", vol. VI, años 1920-22.

(22) Véase P. José M.ª Pou y Martí, O. F. M., *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV).* Vich, 1930.

gran fuego interior la enardece al mismo tiempo que la ilumina: es una gran doctrina del amor que vivifica todas las páginas del *Libro de las criaturas,* y que, como en otra producción característica no mucho posterior, el tratado de la *Imitación de Cristo,* permite al lector atento establecer el diálogo confidencial con su oculto autor, en tanto que los eruditos rastrean trabajosamente las huellas de su paso por la tierra.

5. Con estos antecedentes, ni la arquitectura ni el espíritu general del *Libro de las criaturas* pueden ya sorprendernos.

Ábrese la obra con un gran *Prólogo,* pieza importantísima de la que nos ocuparemos en seguida, y está distribuída en 330 "títulos" o capítulos; y aunque el autor no lo señale puntualmente en el curso de la exposición, del texto mismo se infiere la división de las materias en dos partes principales, a saber: Primera parte, del *Hombre creado* (títs. 1-222), la cual, bien que a partir del hombre, es a la vez un tratado de Dios creador, uno y trino. Segunda parte, versa sobre el *Hombre caído y redimido* (títs. 223-321) y pudiera subdividirse en dos partes o secciones correspondientes al doble enunciado. Cierra la obra, a manera de epílogo, un breve tratado sobre la *Retribución final* (títs. 322-330) o, más concretamente, sobre la Resurrección y el Juicio universal. Este plan, confirmado de un modo expreso hacia el final de la obra (23), responde perfectamente al propósito del autor de tratar de una manera completa la ciencia del hombre, exponiendo las cosas pertinentes al hombre desde el principio hasta el fin, esto es, el proceso total del hombre o de la naturaleza humana (24).

No cabe duda de que Sibiuda, como todos los apologistas medievales, fué a buscar su inspiración primordial en el *Pugio fidei* de Ramón Martí, cuando se propuso bosquejar el plan del *Libro de las criaturas.* Efectivamente (25), la tercera y última parte del *Pugio* está dividida en tres distinciones: la primera distinción trata de la unidad de Dios y la Trinidad; la segunda, del hombre caído en el pecado y sujeto a la pena, y la tercera, de la Redención. Esta división tripartita constituye también el

---

(23) "si ergo duo opera, quae Deus fecit circa hominem, iam praecesserunt, scilicet opus conditionis et opus restaurationis seu reparationis, ideo non restat nisi opus glorificationis et praemiationis seu finalis retributionis..." (tít. 322, página 757).

(24) "Quoniam autem liber seu ista scientia est de homine, ut in principio dictum est, ideo oportet tractare in isto libro omnia, quae pertinent ad hominem, de principio usque ad finem, et totum processum hominis sive humanae naturae" (ibid.).

(25) Véase, sobre el *Pugio fidei,* el tomo I de nuestra obra, cap. IV, § II, págs. 157-162.

plan esencial del *Libro de las criaturas,* pero con algunas adiciones de materias tratadas en las dos partes anteriores del mismo *Pugio.* Es patente también, en el *Libro de las criaturas,* la influencia de la *Summa contra Gentes* de Santo Tomás de Aquino respecto a la organización de algunas de las materias, y muy especialmente las referentes a los Sacramentos y a la Retribución final, las cuales, por este mismo orden, constituyen el remate de una y otra obras (26). En fin, Sibiuda, al desenvolver, dentro del *Libro de las criaturas,* su arte de probar la verdad de toda la fe cristiana, tiene a la vista y se apropia el plan del *Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae* de R. Lull, como veremos. Todo eso, en cuanto a los que podríamos denominar orígenes arquitectónicos del *Libro de las criaturas* de R. Sibiuda.

6. Otra cosa es su contenido doctrinal. Nos detendremos en el pórtico, esto es, en el *Prólogo,* célebre por sus audacias (27), donde el autor anticipa las líneas esenciales de su pensamiento.

Declara Sibiuda que escribe su libro para el provecho y la salud de todos los cristianos (28): nada dice de la conversión de los infieles, tema éste obligado en la antigua literatura polémica y luliana. Añade que escribe con el intento de fortalecer la fe de todos los cristianos, hasta llegar al martirio si es preciso, en estos tiempos de decadencia y fin

---

(26) Véanse en la *Summa contra Gentes,* lib. IV, las dos últimas secciones, *De Sacramentis* (caps. 56-78) y *De vita aeterna,* que comprende la Resurrección y el Juicio final (caps. 79-97).

(27) Debido, sin duda, a las extremosidades del Prólogo, el *Libro de las criaturas* fué incluído en el Indice de libros prohibidos de Paulo IV, si bien en la revisión hecha por el Concilio de Trento fué expurgado solamente el susodicho Prólogo. Se mantuvo esta censura en los Indices romanos posteriores y en los de la Inquisición de España hasta el tiempo de Benedicto XIV, en que fué suprimida. Esto explica que en la mayor parte de las ediciones del *Libro de las criaturas* posteriores al Concilio de Trento se suprima el Prólogo y que en los ejemplares de las ediciones anteriores hayan sido arrancadas o borradas con tinta fuerte las páginas correspondientes. Por excepción, contiene el Prólogo intacto un ejemplar de la edición gótica de 1540, impreso en Lyón, que se guarda en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

Sobre la cuestión de la ortodoxia de Sibiuda e inclusión del *Libro de las criaturas* en el Indice, véanse J. LABOUDERIE, *Le Christianisme de Montaigne ou Pensées de ce grand homme sur la Religion,* París, Demonville, 1819, págs. 154-163, donde reproduce el prólogo en latín; G. COMPAYRÉ, *obra cit.,* págs. 25-29; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles,* ed. de 1918, t. III, l. III, cap. V, págs. 279-283; S. BOVÉ, *obra cit.,* 2.ª p., cap. III, págs. 125-136, y cap. VIII, págs. 202-204; ALTÉS, *obra cit.,* parte I, pág. 19.

(28) "In nomine Domini nostri Iesu Christi, ad utilitatem et salutem omnium Christianorum, sequitur scientia libri Creaturarum, sive libri Naturae, et scientia de homine..."

del mundo (29), alusión manifiesta a las profecías entonces en boga. Y señala a su nueva ciencia diversos oficios y aplicaciones. Por una parte, es una doctrina del hombre, conveniente, natural y útil a todo hombre, que le ilustra para el conocimiento de sí mismo, de su Creador y de todo a lo que está obligado y le incumbe como hombre (30). Es asimismo una doctrina de la verdad, gracias a la cual el hombre aprende sin dificultad y sin esfuerzo la verdad que le es necesaria, referente no sólo al hombre, sino también a Dios (31). Es, muy particularmente, una doctrina de la fe católica que pone en evidencia los errores de los filósofos paganos y de los infieles (es el mismo propósito enunciado en la *Summa contra Gentes* y también en el *Pugio fidei*), y merced a la cual dicha fe es conocida infaliblemente, y se prueba que es verdadera (32).

Sibiuda presenta la nueva ciencia como una introducción necesaria al conocimiento de las Sagradas Escrituras: es como el alfabeto de los doctores. Más todavía: contiene los rudimentos de todas las ciencias, y es conveniente aprenderla antes que ninguna otra, si se desea alcanzar la perfección en las ciencias más altas. En cambio, ella no necesita de ninguna otra ciencia ni arte: no presupone la lógica, ni ninguna otra arte liberal, ni la física, ni la metafísica, toda vez que ella es la primera (33). Sibiuda subraya repetidamente el carácter práctico o, si se quiere, pragmático de esta nueva ciencia, la cual trata del bien y del mal del hombre y de lo que está obligado a hacer, y posee, además, el secreto de mover a la voluntad alegremente y por amor. Todas las demás ciencias son pura vanidad si ésta llega a faltar (34). Una cualidad especia-

---

(29) "Et ideo nunc in fine mundi est necessaria omni Christiano, ut quilibet sit munitus, solidatus, et certus in fide Catholica contra impugnatores fidei, ut nullus decipiatur, et sit paratus mori pro ea."

(30) "Quae est necessaria omni homini, et ei naturalis et conveniens, per quam ipse illuminatur ad cognoscendum seipsum et suum conditorem et omne debitum ad quod homo tenetur in quantum est homo."

(31) "Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate et labore omnem veritatem homini necessariam, tam de homine quam de Deo."

(32) "Et cognoscuntur in hoc libro omnes errores antiquorum Philosophorum et paganorum ac infidelium, et per istam scientiam tota fides Catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera."

(33) "Ita ista scientia est sicut alphabetum omnium Doctorum..., est radix et origo et fundamentum omnium scientiarum, quae sunt homini necessariae ad salutem... Nulla alia indiget scientia neque arte. Non enim praesupponit grammaticam atque logicam, neque aliquam de liberalibus scientiis sive artibus, nec physicam neque metaphysicam, quia ista est prima et homini necessaria, et ordinat omnes alias ad bonum finem et ad veram hominum veritatem et utilitatem."

(34) "Ista scientia docet hominem... quid est bonum suum, et quid malum suum, quid debet facere, et ad quid est obligatus... immo per istam scientiam volun-

lísima posee la nueva ciencia: no alega autoridad alguna, ni siquiera la de la Biblia (35). Este propósito es llevado por Sibiuda hasta el extremo: en nuestra lectura atenta y detenida del *Libro de las criaturas* sólo hemos encontrado una referencia a Aristóteles, citado por vía de ejemplo más bien que como autoridad (36).

Dios, afirma Sibiuda, nos ha dado dos libros: el de la totalidad de las cosas o de la Naturaleza y el de la Biblia (37). Esta idea, con ser una de las más típicas del autor, es, con todo, una sugestión de la teoría de la doble verdad del averroísmo latino que aquél se propone impugnar. El libro de la Naturaleza equivale a la razón o la filosofía, la cual descubre la verdad con su solo esfuerzo; el libro de la Biblia no es más que la verdad revelada, la cual es aceptada sin discusión. Y es de notar que la táctica de Sibiuda consiste en adoptar los procedimientos del adversario hasta un punto que le hace sospechoso a primera vista. Pero prosigamos y escuchemos al mismo Sibiuda: el libro de la Naturaleza, escribe, nos fué dado primeramente, desde el origen del mundo, puesto que cada criatura no es más que una letra impresa por la mano de Dios: el hombre es la letra capital. El segundo libro, o sea el de las Sagradas Escrituras, fué dado al hombre más tarde y en defecto del primero. Por lo demás, el libro de la Naturaleza no se puede falsificar, ni borrar, ni tan sólo interpretar; ni es posible que dé origen a ninguna herejía. Otra cosa ocurre, añade, con el libro de la Biblia, que no es común a todos como el libro de la Naturaleza, toda vez que hay que ser clérigo (clérigo, para el autor, es sinónimo de doctor escolástico) para entenderlo (38). Estos dos libros, es decir, la verdad racional y la verdad revelada de los averroístas, ¿son independientes entre sí, de tal manera que alguna vez puedan contradecirse? Sibiuda anticipa la solución a

---

tas movebitur et excitabitur sponte et cum laetitia ad volendum et faciendum ex amore... Omnes enim scientiae sunt verae vanitates, si ista deficiat."

(35) "Et haec scientia nihil allegat neque Sacram Scripturam, neque aliquos doctores."

(36) Véase el título 211, pág. 382.

(37) "Unde duo sunt libri nobis dati a Deo, scilicet liber universitatis creaturarum, sive liber naturae. Et alius est liber Sacrae Scripturae."

(38) "Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas rerum fuit condita... homo est principalior littera ipsius libri... Secundus autem liber Scripturae datus est homini secundo, et hoc in defectu primi libri... Liber creaturarum est omnibus communis, sed liber Scripturae non est communis quia solum clerici legere sciunt in eo. Item primus liber scilicet naturae non potest falsificari nec deleri neque false interpretari; ideo haeretici non possunt eum false intelligere, nec aliquis potest in eo fieri haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi."

este arduo punto; ambos libros, afirma, han salido del mismo maestro: Dios, que ha hecho las criaturas y revelado, también, sus Escrituras. Por eso, concluye, concuerdan recíprocamente y en nada se contradicen: el uno nos es connatural; el otro, sobrenatural (39).

Con un optimismo netamente luliano, asegura el autor del *Libro de las criaturas* que la nueva ciencia puede ser aprendida por todos los hombres, clérigos o laicos, en un mes, sin ningún esfuerzo, sin maestro, sin escuela y sin libros; bien entendido que más aprovecha un mes dedicado a esta ciencia que cien años empleados en el estudio de los doctores (40). Una condición previa supone la lectura del libro de la Naturaleza, por lo demás siempre abierto a los ojos de todos: la iluminación divina y la limpieza del pecado original. Por eso, era ilegible por los antiguos filósofos paganos, ciegos en cuanto a su propia salud, esto es, la verdadera sabiduría que conduce a la vida eterna (41).

¿Dónde está, pues, la llave de esta nueva arte, que aspira a superar en sencillez y eficacia a la misma arte luliana? Sibiuda asegura terminantemente que se encuentra en el hombre mismo y de ningún modo fuera de él. He aquí sus propios términos: "*Esta ciencia*—afirma—*se vale de argumentos infalibles e irrecusables, puesto que arguye sobre cosas que son certísimas para cualquier hombre mediante la experiencia, ya sobre todas las criaturas, ya sobre la naturaleza completa del mismo hombre. Y sin salir del hombre, prueba todas las cosas con aquellas que el hombre conoce certísimamente de sí mismo por la experiencia, y principalmente por la experiencia de cada uno dentro de sí mismo, pues la susodicha ciencia no busca más testigos que el mismo hombre*" (42). Es

---

(39) "Attamen uterque liber est ab eodem, quia idem dominus et creaturas condidit, et Sacram Scripturam revelavit. Et ideo conveniunt ad invicem, et non contradicit unus alteri, sed tamen primus est nobis connaturalis, secundus supernaturalis."

(40) "Et ideo ista scientia est communis tam laicis quam clericis et omni conditioni hominum, et potest haberi infra mensem et sine labore, nec oportet aliquid impectorari. Nec habere aliquem librum in scriptis... quia plus sciet infra mensem per istam scientiam quam per centum annos studendo Doctores."

(41) "Quam quidem sapientiam nullus potest videre, neque legere per se in dicto libro semper aperto, nisi fuerit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus. Et ideo nullus antiquorum Philosophorum paganorum potest legere hanc scientiam, quia erant excecati quantum ad propriam salutem... sed veram sapientiam quae ducit ad vitam aeternam, quamvis fuerat in eo scripta, legere non potuerunt."

(42) "Praeterea haec scientia arguit per argumenta infallibilia, quibus nullus potest contradicere. Quoniam arguit per quae sunt certissima cuilibet homini per experientiam, scilicet per omnes creaturas, et per naturas ipsius hominis, et per

decir, el autor del *Liber creaturarum* proclama como método único, legítimo y eficaz la observación del hombre, la exterior y, principalmente, la introspección o autoconciencia.

¿Se realiza totalmente, en el decurso de la obra de Sibiuda, el ambicioso programa lanzado en el *Prólogo?* ¿Se mantiene el autor siempre fiel a las exigencias del método tan solemnemente anunciado?

La respuesta adecuada la hallaremos presentando a continuación un resumen doctrinal fidedigno y suficiente del *Libro de las criaturas,* con toda su interna dialéctica—que es una de las gracias singulares de esta obra—, subrayando de paso las influencias lulianas y algunas otras. Por no haber procedido así, se han dado diversas interpretaciones unilaterales y, por lo tanto, inexactas de la obra de Sibiuda, haciendo poco menos que incomprensible la significación filosófica del *Libro de las criaturas.*

---

ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra seipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem."

## III

### El "Liber creaturarum"

Resumen del *Liber creaturarum.* — Influencias doctrinales.

7. Muy jugoso es el título primero, en el cual Sibiuda establece el método y señala las directrices de su dialéctica, que aplicará en seguida con fervorosa reiteración, a veces machacona, en todo el transcurso de la obra. El hombre—afirma—busca siempre y naturalmente la certeza y la clara evidencia, y no descansa hasta conseguirlas en su último grado. La eficacia de la prueba depende del valor del testimonio. Cuanto más lejanos y extraños sean los testigos, menos fe y certeza producen; por el contrario, cuanto más próximos e interiores, mayor es su credibilidad. De aquí que aquello que es probado de alguna cosa por la cosa misma y en razón a su propia naturaleza, es cierto en su grado máximo. Y como quiera que ninguna cosa creada es más inmediata *(propinqua)* al hombre que el mismo hombre, por eso aquello que se prueba del hombre por el mismo hombre en razón de su propia naturaleza y por aquellas cosas que son para él ciertas, manifiesto y evidentísimo será para el mismo hombre. El hombre, pues, por su propia naturaleza debe ser el medio, el argumento y el testimonio para probar todas las cosas pertinentes al mismo hombre, a saber, todo lo referente a su salud, a la condenación o a la felicidad, al bien o al mal (43).

Es preciso que el hombre se conozca, si algo quiere probar ciertamente de sí mismo. Y puesto que, considerado en el conjunto de los seres, el hombre vive fuera de sí, es necesario que se repliegue y acabe por habitar en sí mismo, si intenta comprender lo que él es, su naturaleza, su valor, su natural belleza. Pero para ascender hasta sí mismo ha de

(43) "Et ideo ipsemet homo ex sua propria natura debet esse medium, argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum eius" (tít. 1, pág. 2).

valerse de una escala. Ante todo, hay que considerar el orden de las cosas en el Universo. En segundo lugar, dentro de este orden, hay que comparar al hombre, que ostenta el rango supremo, con las demás cosas. Esta comparación hay que hacerla en razón a la *conveniencia* y en vista de la *diferencia,* y en uno y otro caso, ora de un modo general *(generaliter)*, ora de un modo especial *(specialiter)*. Uno y otro procedimiento, la comparación por conveniencia y la comparación por diferencia, con la doble modalidad expresada, nos manifestarán todo cuanto debemos saber del hombre y de Dios. Así, hay dos ascensos o escalas sucesivas: 1.ª De las criaturas inferiores hasta el hombre, y 2.ª Del hombre hasta Dios.

La primera escala—*scala naturae*—comprende cuatro grados *immobiles et firmi,* bien entendido que en los tres primeros grados están contenidos muchos grados especiales. El primer grado comprende aquellas cosas que tienen el ser, pero no el vivir, ni el sentir, ni el entender (minerales y metales, los cielos y los cuerpos celestes, las cosas artificiales). El segundo grado contiene las cosas que tienen el ser y el vivir, aunque no el sentir y el entender (las plantas). Pertenecen al tercer grado aquellas criaturas que tienen el ser, el vivir y el sentir, esto es, los animales en sus diversas especies. En el cuarto grado está el hombre, que tiene el ser, el vivir, el sentir, el entender y el querer, es decir, el libre albedrío. Aquí no hay grados subalternos, ni posible y superior ascensión en orden a la Naturaleza. Sólo el hombre es capaz de conocimiento experimental, del arte, de la ciencia y la doctrina (44).

En fin, la ciencia radical y fundamental que se va a exponer exige ante todo considerar en sí mismos y aprenderse bien—de memoria—los susodichos cuatro grados de la escala natural, y figurárselos tal como se ofrecen realmente en la Naturaleza (45).

Aplicando el método comparativo, vemos que el hombre conviene con los seres insensibles, o sea, del primer grado, pues habita en los cuatro elementos; conviene también con las cosas del segundo grado, ya que,

---

(44) "Unde quia homines habent rationem, ideo possunt intelligere, discernere, iudicare, ratiocinari, et sunt capaces et susceptibiles cognitionis experimentalis, et artis, et scientiae, ac doctrinae: quod non habent alia animalia" (tít. 1, pág. 7).

(45) "Et sic completa est tota scala naturae cum suis gradibus. Et haec est prima consideratio in hac scientia radicalis et fundamentalis, scilicet considerare istos gradus in se, et bene plantare et radicare eos *in corde,* et *figurare* sicut in natura realiter" (tít. 1, pág. 8). ¿Cómo no ver en esta pauta o clave de la flamante ciencia sibiudiana una correspondencia con el Alfabeto y aun las Figuras que preceden a la exposición del Arte luliana? "Alphabetum ponimus in hac arte—se lee inicialmente en el *Ars brevis*—ut per ipsum possimus *facere figuras*... Et ipsum quidem alphabetum oportet *cordetenus* scire."

como las plantas, se nutre, crece y engendra; conviene, en fin, con las criaturas del tercer grado, puesto que, como los animales, vive y siente, esto es, tiene vista, oído, gusto, olfato y tacto, duerme y vela, come y bebe. Sin embargo, en tanto que aquellas registradas cualidades comunes son poseídas por los seres inferiores divisa y sucesivamente, en el hombre aparecen unidas y simultáneamente *(coniunctim et simul)*. El hombre recapitula los cuatro grados (46), sin que nada pueda sobreañadirse (tít. 2).

8. Si consideramos ahora que las susodichas cualidades comunes no se las ha dado el hombre a los seres inferiores ni a sí mismo, y que tampoco él es el autor de sus cualidades específicas, esto es, de la inteligencia y el libre albedrío, habremos de concluir que el orden de las cosas y del Universo implica un Artífice ordenador, un Señor invisible y superior al hombre, autor de los cuatro grados de seres (tít. 3). Hay, efectivamente, un Señor y no varios, porque aunque hay pluralidad de seres dentro de aquellos cuatro grados, no hay, con todo, más que un orden y una ordenación entre ellos (tít. 4). Más todavía: si a pesar de la diversidad de las cosas inferiores no hay más que una sola naturaleza y una sola especie humanas, esta unidad será aún mayor en la naturaleza divina; y si la naturaleza humana, aunque creada, es infinita *in possibilitate,* puesto que no repugna esencialmente que aquélla sea multiplicable hasta el infinito, la naturaleza divina, que es increada, ha de ser infinita en mayor grado y sólo puede serlo *in actu,* pues entre la potencia y el acto no hay término medio (títs. 5 y 6).

Un mayor esfuerzo de ascensión, y podremos conocer a Dios de un modo especial *(in speciali),* averiguando cuáles sean sus condiciones propias *(quales conditiones habeat)*. Puesto que Dios, y nadie más que Dios, estableció y ordenó los cuatro grados de seres, síguese necesariamente que Él posee en sí mismo estos cuatro grados, bien que sin medida, sin término ni limitación; luego Dios es, vive, siente, entiende y quiere libremente, pero de modo infinito (títs. 7 y 8). Detengámonos en cada una de estas condiciones o propiedades divinas, comenzando por el ser.

En Dios, a diferencia de las criaturas, se identifican el ser, el vivir, el sentir, el entender y el libre querer (títs. 9 y 10). Con todo, el ser constituye el fundamento radical para conocer y probar las demás *conditiones et proprietates* divinas. Así, el ser de Dios no es múltiple ni

---

(46) Aparece aquí la concepción del hombre como un microcosmos, la cual irá adquiriendo consistencia y desarrollo en el decurso de la obra. El microcosmos constituye también la idea directriz y animadora del *Arbre de Sciencia* de R. Lull (véase el tomo I de nuestra obra, cap. XIII, § III, pág. 405 y sigs.).

diverso, sino simplicísimo; es infinito; siempre está en acto y jamás en potencia; es inmutable (títs. 11 y 12). Hay una regla y modo *(habeamus regulam et modum)* para probar las condiciones o propiedades de Dios a base de su ser, a saber: en Dios el ser no es recibido de otro, ni siquiera de sí mismo; Dios es el primer ser y excluye totalmente el no ser. Según esta regla, hay que predicar de Dios todo aquello que conviene al ser, y, por el contrario, negar a Dios lo que conviene al no ser. Así, hay un solo Dios y no dos; Dios es infinito y eterno; tiene la plenitud del ser, es perfectísimo, no susceptible de adición, disminución ni mutación; es fortísimo, potentísimo y virtuosísimo, sin el defecto de fragilidad, debilidad o impotencia. También hay que atribuir a Dios el poder creador *de nihilo* (tít. 13).

Sibiuda afirma en términos rotundos la distinción real entre el ser de Dios y el ser del mundo (47). Seguidamente explana la doctrina de la creación *ex nihilo,* apelando a recursos y procedimientos francamente lulianos. El ser ocultísimo de Dios—dice—es como la raíz y el verdadero origen del ser manifiesto y certísimo del mundo. El ser del mundo es como el tronco, las hojas y las ramas de los árboles. Y así como el árbol es uno, a pesar de que consta de una parte visible, que está sobre la tierra, y de otra parte invisible, o sea, la raíz oculta, de la que se origina la primera, así también hay dos seres, a saber: uno, el mundo visible, con sus ramas, hojas, ramos y flores, que comprende muchos grados; otro, el ser de Dios, existente *per se,* ocultísimo, origen del primero. Sin embargo, en esta comparación hay desemejanza, porque la raíz es parte del árbol; pero el ser de Dios no puede ser parte de algo (48).

---

(47) "Et cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei" (tít. 15, pág. 26).

(48) "Et ideo sicut in arbore est unum, scilicet quod videtur, scilicet quicquid est supra terram, et aliud, quod non videtur. Ita sunt duo esse tantum, unum quod videtur et apparet nobis, scilicet totum esse mundi cum suis branchiis et frondibus, ramis et floribus, quod divisibile est per multos gradus. Aliud est esse, quod non videtur nec apparet, scilicet ipsum esse Dei per se existens occultissimum, et tamen illud esse, quod videtur, est mundus, et oritur ab illo, quod non videtur, id est, ab ipso esse Dei. Sed tamen in hoc est dissimilitudo, quia radix est pars arboris, sed esse Dei non potest esse pars alicuius" (tít. 16, pág. 30). Compárese y véase la coincidencia fundamental con el siguiente pasaje del *Arbre de sciencia* ("Del arbre divinal") de R. Lull: "Per la primera part consideram les dignitats de Deu metaforicalment, segons que consideram rayls d'arbre." Sobre el simbolismo del Árbol luliano y su significación metafísica ejemplarista, véase el t. I de esta obra, cap. XV, § I, nn. 2 y 3, págs. 481-484. Por lo demás, Sibiuda afirma a continuación del texto citado, que mediante el *ascenso* y el *descenso,* el ser del mundo y el ser de Dios recíprocamente se manifiestan y revelan el uno al otro: "Et ita fuit ibi ascensus et descensus, et unum esse manifestavit aliud esse, et adinvicem se manifestant et revelant."

El ser del mundo no es, pues, eterno, sino nuevo. Dios creó el mundo no naturalmente y por necesidad, sino voluntariamente, como el artífice produce la casa. Dios es causa eficiente, ejemplar y final del mundo, pues lo produjo *ex se, secundum se* y *propter se* (títs. 16-21). Puede compararse el ser increado de Dios al sol, que brilla *per se* o con luz propia, y el ser creado del mundo a la luna, cuya luz es recibida del sol. Y así como en la luna vemos reflejada la luz del sol, sin daño para los ojos materiales, así también nuestros ojos espirituales, para no sufrir detrimento, no pueden ver directamente el ser eterno, luminoso y excelentísimo de Dios en este mundo. El ser del mundo es como la sombra que nos permite ver y contemplar al mismo ser eterno, que es luz y espejo infinito e inmenso de la divina esencia (49).

Cuanto se ha dicho del ser de Dios puede predicarse también de su vivir, porque en Él se identifican uno y otro. Dios es el óptimo vivir; en Él no se da el no vivir, o sea la muerte, ni *ante* ni *post,* del mismo modo que su ser excluye el no ser. Sólo Dios es inmortal por su propia naturaleza, *per se.* Todo lo creado vive en Dios y es vida en Dios, vive *ab aeterno* e *in aeternum* en Dios, puesto que nada muere para Dios y todas las cosas viven para Él (50). Hay dos vidas y dos modos de vivir, ambos reales, uno oculto y otro manifiesto, uno eterno y el otro nuevo, proveniente del no vivir (tít. 28).

Lo propio puede decirse del sentir de Dios. Como hay dos maneras de ser y de vivir, hay también dos maneras de sentir: uno manifiesto y visible, otro ocultísimo. Dios siente *ab aeterno* e *in aeternum.* En Dios hay el ver, el oír y toda manera de sentir; pero no como en las cosas creadas, porque esto es imposible, sino por modo perfectísimo y nobilísimo, como a Él conviene (51).

Como Dios es el sumo ser, el sumo vivir y el sumo sentir, es también el sumo entender. El entender de Dios está siempre en acto y no es discursible, pues para Dios no hay pasado ni futuro: todas las cosas

(49) "Et ideo esse mundi est sicut umbra, per quam possumus intueri et respicere ipsum esse aeternum, quod est lumen et speculum divinae essentiae infinitum et immensum" (tít. 24, pág. 41). Respecto a la doctrina teológico-metafísica de la luz y al empleo de los símiles del espejo y del artífice en R. Lull y en los filósofos franciscanos, véase nuestro t. I, lugar últimamente citado, y además las págs. 488-490.

(50) "Omne, quod factum est vivit in Deo, et est vita in Deo, et omnia vivunt ab aeterno, et in aeternum in Deo, et ideo nihil moritur Deo, sed omnia vivunt ei" (tít. 28, pág. 46).

(51) "Et ideo in Deo est videre, audire et omne sentire. Non tamen tale sentire est in Deo sicut in aliis rebus, quia hoc est impossibile, sed nobilissimo et perfectissimo modo sicut ei convenit" (tít. 29, pág. 48).

le están presentes *ab aeterno* e *in aeternum*. Y puesto que el entender no es operación corporal ni se realiza con el cuerpo, hay que concluir que el ser de Dios no es cuerpo ni cosa corporal, sino todo él espiritualísimo (títs. 30-32). A la misma conclusión se llega por el vivir y el sentir, los cuales, aunque a veces se dan conjuntos con el cuerpo (no así en Dios), son cosas realmente distintas y separables del cuerpo. El sentir de Dios es siempre espiritual e intelectual (52).

Puesto que Dios otorgó a las criaturas del cuarto grado, o sea al hombre, el libre querer, esta propiedad no puede faltar en el Ser Supremo; pero el libre querer divino es inmutable, invariable, completísimo y perfectísimo, como lo es el ser con el cual se identifica. Dios se quiere primeramente a sí mismo con toda plenitud, y por eso está en pleno gozo sin ninguna tristeza. Siendo la voluntad en Dios una misma cosa con la inteligencia, la cual está siempre en acto y es infinita e incapaz de ignorancia, la voluntad divina no puede querer algo contra razón, injusto o falso. La voluntad de Dios es rectísima, santísima y sumamente buena, pues es la primera bondad; y aunque permite el mal, no quiere el desorden, pues también el mal se ordena al bien (títs. 36-38).

Por vía de epílogo (tít. 45), dice Sibiuda que en Dios, además del ser, el vivir, el sentir, el entender, el libre querer y el poder (53)—como en las criaturas—, encontramos las *conditiones, proprietates et nobilitates,* tales como el ser increado, primero, eterno, incomunicable, incorruptible, etc. Cada una de estas propiedades adecua asimismo *(aequaliter)* con las demás. Y si bien todas convienen a Dios por razón de su ser, sin embargo algunas le convienen más apropiadamente por razón del vivir (como ser inmortal), otras por el entender (como ser sabio, prudente, verdadero, juez), o por razón del querer (como ser bueno, manso, benigno, santo, recto, justo, liberal), o por razón del poder (como ser omnipotente). Así, primeramente, conocemos que Dios es, vive, siente, entiende, quiere y puede. Y por estas propiedades conocemos que convie-

---

(52) "Totum Dei sentire, est spirituale et intellectuale, ergo vivere et vita, et sentire seu sensus, non sunt corpus, nec de ratione corporis, quia si essent corpus, viverent et sentirent; sed tunc vivit et sentit corpus, cum sensus et vita coniunguntur cum eo; ideo corpus potest separari a vivere et a sentire... Et quia in Deo est vivere non receptum, neque iunctum cum aliquo, sed simplicissimum, sequitur, quod in Deo nullum est corpus, nec Deus est res corporalis, sed totus spiritualissimus" (tít. 33, pág. 54). Nótese, en este punto, la franca posición platónico-agustiniana en que se coloca Sibiuda.

(53) El poder no constituye grado, pero funda todos los grados y está incluído en los mismos. "Et ultra invenimus ipsum posse, quod non facit gradum, sed fundat omnes gradus, ac etiam includitur in omnibus gradibus" (tít. 45, pág. 62).

nen a Dios las demás y que todas están incluídas en su ser. Ejercítate —concluye Sibiuda—en unir cada una de ellas con las demás, comparándolas recíproca y simultáneamente, con lo cual conocerás cosas admirables y poseerás la ciencia suprema de Dios (54).

Dios es a la vez uno y trino. Contrasta la circunspección con que Sibiuda trata la materia de la Trinidad (títs. 46-55) con las audacias del Prólogo. Confiesa que es grandemente incomprensible que una misma substancia indivisa tenga pluralidad de personas (55), y que el asunto excede de la capacidad de nuestro entendimiento, por lo cual se limitará, en este punto, a hacer asequibles algunos ejemplos que son familiares a todo clérigo, esto es, al hombre ilustrado (56). En efecto, se vale profusamente del símil de la correlación entre el verbo activo y el verbo pasivo para explicar la generación del Hijo, y del verbo impersonal para hacer comprensible la generación del Espíritu Santo (57). Tal vez la nota más característica de la doctrina trinitaria sibiudiana es que, como un sucedáneo de la primera escala natural o de las criaturas con sus cuatro grados, establece otra escala natural del hombre hasta Dios, tam-

---

(54) "Coniunge ergo unum cum alio, et compara adinvicem simul, et intelliges mirabilia de Deo; verbi gratia, coniunge intelligere cum posse et velle, quia tantum est suum posse quantum est suum velle, et suum intelligere, et converso, quia omnia unum sunt, et unum et idem quod esse, et sic habebis maximam scientiam de Deo" (ibid., pág. 63). Es notoria, en este título 45, la influencia de la doble doctrina luliana de las dignidades divinas y de la demostración *per aequiparantiam* (véase t. I, cap. XV, § II, págs. 496-504, y cap. XIV, § I, págs. 459-461), presentada ahora con menos amplitud y precisión, tal vez por el afán obsesionante de aplicar—a veces férreamente—el esquema primordial de los cuatro grados de las criaturas, que imprime carácter especial a la teodicea sibiudiana.

(55) "Quoniam autem valde incomprehensibile est intellectui humano, quod una eademque substantia indivisa realiter sit in pluribus, ideo hic per aliqua iam nota nobis in rebus creatis fiet manifestatio, ut non videatur impossibile, imo valde possibile" (tít. 53, pág. 78).

(56) "Quoniam autem omnia praedicta sunt altissima, et nostrum intellectum supergredientia, ideo ut fiant nobis aliqualiter proportionata per exempla, quae maxime sunt nobis familiaria, et cum quibus clericus habeat notitiam a pueritia de verbo activo et passivo, ideo per illa quilibet cognoscit de ipsis" (tít. 54, página 80).

(57) "Unde idem significatur, dum dicitur, lego lectionem, et lectio legitur, ac legitur impersonaliter sumptum, sed tamen non eodem modo, et sic est idem significatum et tres modi, et ideo sunt tria verba distincta" (tít. 54, pág. 85). La doctrina de los tres Correlativos aparece constantemente en todo el *opus* luliano. Véase el *Liber correlativorum* (n.º 118 de nuestro catálogo), y especialmente para la demostración de la Trinidad, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (n.º 99 del catálogo). Véase nuestro t. I, cap. XIV, § I, págs. 460 y 461, y § III, págs. 472-474, y además Tomás Carreras y Artau, *El llenguatge filosòfic de Ramon Lull* (en "Homenatge a Antoni Rubió i Lluch", Barcelona, 1936, vol. I, páginas 545-552).

bién con cuatro grados, a saber: El primer grado es el conocimiento del Ser divino con sus propiedades, según queda explicado; el segundo, tercero y cuarto grados es el conocimiento de las tres producciones divinas, esto es: la producción del mundo *ex nihilo;* la producción del Hijo, *intra se et ab aeterno* y *per modum naturae,* y la producción del Espíritu Santo, *per modum voluntatis* (58). Así, mediante este proceso—concluye Sibiuda—hemos descubierto a Dios uno en esencia y trino en personas (59).

9. Se desciende luego de estas alturas en el *Liber creaturarum,* para establecer, por comparación, la conveniencia *especial* del hombre con los tres grados inferiores (títs. 56-59). Conviene especialmente el hombre con las plantas en cuanto a las funciones de nutrición, conservación, crecimiento y generación; pero la semejanza es mayor todavía con los animales, no sólo en las susodichas funciones, sino también respecto a las partes constitutivas del cuerpo (cabeza, ojos, orejas, nariz, dientes, corazón, estómago y otros miembros), en cuanto tienen funciones locomotivas y por estar dotados de diversos sentidos.

La comparación del hombre con los grados inferiores por razón de las conveniencias especiales confirma la existencia de los atributos divinos: la unidad del Artífice supremo y ordenador, la unidad de su consejo y providencia y su suma potencia, bondad, prudencia y sabiduría, pues de una misma materia vil e ínfima Dios ha sabido producir numerosas, diversas y admirables especies y hasta una cosa tan noble como el cuerpo humano, apto para recibir el alma racional e intelectual. Además, esta comparación por conveniencia nos estimula a amar a las criaturas inferiores, pues tenemos una cierta fraternidad con ellas, y nos ejercita en el conocimiento propio y en el del Creador. Cuanto más el hombre se aleja de las criaturas, tanto más se aleja de sí mismo y de su Creador (60).

Entra seguidamente Sibiuda en la comparación del hombre con los grados inferiores por razón de sus diferencias, primero *generales* y *especiales* después, a fin de completar el conocimiento anteriormente formado.

---

(58) Cfr. tít. 55, pág. 86.

(59) "Et sic per istum processum invenimus Deum trinum et unum. Unum in essentia et trinum in personis" (*ibid.*).

(60) "Et quantomagis elongas te a creaturis, tantomagis elongas a te ipso et a tuo conditore" (tít. 59, pág. 92). Por contraste, en el *Libro de la Imitación de Jesucristo*—muy agustiniano, pero menos franciscano, y en el que se acentúa enormemente la vía estricta de la interioridad—se lee: "Quando tu respicis ad creaturas, substrahitur tibi aspectus Creatoris" (lib. III, cap. 42).

Hay una diferencia general; pues en tanto que cada uno de los tres grados inferiores comprende numerosas y diversas especies, unas más nobles que otras, que constituyen otras tantas naturalezas, el hombre, dotado de inteligencia y libre albedrío, forma una sola especie y una sola naturaleza. Las diferencias de nobleza y dignidad entre los hombres se explican como accidentes del libre arbitrio, es decir, son voluntarias e intelectuales, a la manera como del cañamazo burdo pueden originarse paños trabajados de muchas maneras y de muy diverso valor (61). De ahí proviene una doble excelencia natural del hombre respecto a los grados inferiores: los preside y domina a la vez. La dignidad diferencial del libre arbitrio entroniza al hombre en el mundo de las criaturas (62).

En sendos capítulos Sibiuda desarrolla, a continuación, el alcance de las diferencias naturales del hombre, de carácter general, a saber: por razón de la inteligencia o facultad de aprehender (títs. 62-64), por razón del juicio o facultad de afirmar o negar lo que conviene o perjudica a su salud espiritual (títs. 65-81) y por razón de la voluntad libre y, por consiguiente, responsable (títs. 82-92). Sigámosle.

De la primera anotada diferencia, esto es, de la facultad de entender, inseparable de la facultad de desear, es extraída una regla infalible *(una regula infallibilis de Deo),* que radica en el hombre mismo y constituye el fundamento y la raíz para probar y conocer, de un modo certísimo y sin esfuerzo *(certissime et sine labore),* todas las cosas referentes a Dios. Es ésta: que Dios es lo mayor que puede ser pensado. Todo cuanto puede pensar el hombre como mejor y más noble, ha de ser atribuído a Dios. En esta regla se funda toda la ciencia de Dios (63). Así, lo primero que hay que atribuir a Dios es el ser, puesto que es mejor ser que no ser, y Dios no puede ser pensado como el no ser. Por la misma razón hay que atribuir a Dios el ser propio y no el ser recibido o

---

(61) "Et quia homines operantur secundum voluntatem, libertatem et intellectum, rationabile est, quod distinctio nobilitatis et dignitatis fiat in eis per accidentia liberi arbitrii, quae sunt voluntaria et intellectualia... Et est simile de panno crudo nondum praeparato, quia licet plures panni sunt eiusdem valoris, tamen propter tincturas superadditas crescunt in valore, et nobilitatur supra alterum alter" (tít. 61, pág. 96).

(62) "Et ideo dignitas sola liberi arbitrii separat hominem ab aliis rebus inferioribus, ideo homo dicitur sedere super omnes res inferiores" (tít. 62, pág. 98).

(63) "Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est quo nihil maius cogitari potest, vel Deus est maius quod cogitari potest... Quaecunque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora, etc., illa potest Deo attribuere. Et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime" (tít. 63, página 101).

creado del no ser, la unidad, la eternidad, la infinidad, la plenitud del ser, la simplicidad, la omnipotencia, etc.

Por esta regla—añade Sibiuda con cierto énfasis—puede el hombre, con toda certidumbre, exenta de duda, ir atribuyendo a Dios todas aquellas infinitas *propiedades* y *dignidades,* que nos reportan el mayor gozo y consolación (64), tales como la bondad, la benignidad, la piedad, la mansedumbre, la justicia, el poder, la ciencia, la fortaleza, el amor, el gozo, la beatitud, la comunicabilidad, la gloria, el honor y todas las demás. En cambio, no pueden serle atribuídos, porque no le convienen, el odio, la mentira, la soberbia, la lujuria, el dolo y demás propiedades peyorativas. Con la misma regla se hace patente todavía la Trinidad, porque conviene que en Dios se dé toda producción y a la vez toda comunicación, en términos tales, que ni la una ni la otra puedan ser pensadas como mayores (65).

En fin, el hombre debe pensar y aun desear que el Creador posea en un grado supremo e infinito la existencia que él, como criatura suya, ostenta sólo en un grado inferior (66). Hay que atribuir a Dios la existencia infinita, porque es mayor ser infinito en el existir que solamente en el entender y el pensar. Si Dios existiese sólo en el entendimiento y no en la realidad, tendríamos que aquello que es pensado como lo mayor sería aquello mismo que, por ser realmente menor, puede ser pensado como mayor todavía, lo cual es imposible. Luego el hombre ha de afirmar y conceder necesariamente que aquello que es pensado como lo mayor y más grande existe no sólo en el entendimiento, sino también realmente en la cosa (67).

---

(64) "Et per istam regulam homo potest certitudinaliter attribuere Deo sine dubitatione infinitas proprietates et dignitates, per quas habebit magnam consolationem et gaudium..." (tít. 64, pág. 103).

(65) "Item per istam regulam potest etiam ostendi summa et aeterna Trinitas in Deo, quia oportet, quod in Deo sit tota productio, et talis, quod non possit cogitari maior, et tanta communitate, quod non possit cogitari maior" (tít. 64, página 104).

(66) "Unde si conditor hominis ascendat ad unum gradum supra hominem, non est mirum, ut homo, qui est creatus, ascendat usque ad supremum cogitando, et etiam desiderando per virtutem sibi datam a Deo, quod conditur suus habeat ultra unum gradum et ascendat in infinitum existendo" (tít. 64, pág. 105).

(67) "Et istum gradum debet homo attribuere suo conditori... quia maius est esse infinitum in existendo, quam in intelligendo et cogitando. Et ideo illud, quo maius cogitari non potest esse in solo intellectu et cogitatione, minus est, quam dicere aliquid, quod potest cogitari in intellectu, et etiam sic esse in re, quia si dicatur, quod sit in solo intellectu et non in re. Ergo homo habet necesse affirmare et concedere, quod illud, quo maius vel magis cogitari non potest, est in intellectu et in re existens realiter" (*ibid.*).

Tal es la prueba *a priori* de la existencia y atributos de Dios manipulada por Sibiuda. Prueba de corte esencialmente anselmiano, pero con matices especiales dignos de ser anotados, a saber: el empleo de una terminología puesta al servicio de una ambición probatoria, ambas de estirpe luliana; el factor afectivo y utilitario como criterio de certeza coadyuvante, y la proscripción sistemática del testimonio ajeno, para encerrarse en el propio pensamiento, preludiando ya, en este punto, a Descartes (68).

10. Al acto de aprehender y pensar sigue en el entendimiento la operación más noble todavía de afirmar y negar, creer y descreer (69). Así como hay un arte de escribir, de hablar y de dictar, mayormente ha de haber un arte de afirmar y negar aquellas cosas que pertenecen al hombre como hombre *(ad hominem in quantum homo est)*: tal es la ciencia del hombre, cuyo oficio es probar el deber y la obligación. Sabemos que el hombre es y, experimentalmente, que vive, siente y entiende, pero ignoramos todavía lo que debe ser y lo que está obligado a hacer (70). Si hasta aquí—añade Sibiuda—hemos tratado antes de Dios que del hombre, todo lo que sigue está dedicado más bien al hombre que a Dios (71). Efectivamente, comienza ahora el desenvolvimiento de una gran ética, coronada audazmente por una apologética de la religión cristiana.

Todo ser debe usar de aquello que posee para su propia utilidad y su bien, y no contra sí mismo y para su propia destrucción. Así proceden las criaturas inferiores. Si el hombre se diferencia de éstas por la inteligencia y la voluntad, está obligado por derecho de naturaleza *(de iure naturae)* a usar de estas dos facultades para su utilidad, esto es, para su gozo y alegría, para su mayor esperanza, consuelo, paz, quietud

---

(68) "Et iste modus cognoscendi est propinquissimus homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet, quod quaerat alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam seipsum" (tít. 63, pág. 101).

(69) "Quoniam autem ad intellectum pertinet affirmare et negare, credere et denegare, et est actus secundus, qui sequitur post cogitare, qui etiam est in duas partes divisus oppositas, quia affirmare et negare sunt opposita" (tít. 67). "Ex qua sequitur una alia operatio seu officium ipsius intellectus, quae est nobilior, per quam homo magis adhuc differt a brutis" (tít. 65).

(70) "Non autem oportet probare, quod homo est, nec quod vivit, sentit et intelligit, quia hoc per experimentum notum est. Sed nondum notum est per se, qualis debet esse homo et tenetur esse, et quid debet et tenetur facere" (tít. 65, pág. 108).

(71) "Et ideo tota scientia de praeteritis fuit magis de Deo quam de homine, sed tota pars sequens erit magis de homine quam de Deo" (ibid.).

y tranquilidad, y contra todo daño, mal, tristeza, desesperación y cualquier adversidad. Y puesto que el hombre—añade Sibiuda por vía de aclaración—por su inteligencia y su voluntad debe adquirir todo su bien y toda su perfección, dignidad y nobleza específicamente humanas, no debe usar de dichas facultades contra sí mismo y para su destrucción, contra el hombre, sino para el hombre (72).

De ahí el siguiente arte y regla de afirmar y negar *(ars et regula affirmandi et negandi):* Puesto que el afirmar y el negar son actos opuestos del entendimiento, el hombre debe afirmar como verdadero aquello que es más amable, deseable de sí, por naturaleza, y que contiene mayor ser y bondad, estando obligado a negar, como falso, su opuesto y a huir del mismo como si fuese su enemigo (73). Y aun cuando no entienda cómo ello se realiza y puede ser verdadero, no le es lícito excusarse, antes bien está obligado a afirmar y creer (74). Y si alguien dijese que afirmas y crees lo que no entiendes, aunque quizá sea falso, no por eso hay que intranquilizarse, puesto que quien procede así cree en su propio bien y utilidad, viniendo obligado a ello naturalmente y por derecho de naturaleza; y quien obra de acuerdo con su naturaleza, hace lo que debe, y el que hace lo que debe no ha de dar ninguna otra explicación (75).

Usando de la predicha regla o arte, prueba Sibiuda que la fe cristiana ha de ser afirmada y creída en general, puesto que el contenido de la misma es más amable y deseable para el hombre que su opuesto (76); todo ello, dejando aparte que la religión cristiana ha sido predicada por todo el orbe por hombres óptimos, mártires muchos de ellos,

---

(72) "Unde cum homo debeat per suum intellectum et voluntatem acquirere totum suum bonum, et totam suam perfectionem, dignitatem et nobilitatem, inquantum homo est, ideo ipse non debet uti illis contra seipsum, et ad suam destructionem, et contra hominem, sed pro homine" (tít. 66, pág. 110).

(73) "Et per consequens sequitur, quod debet affirmare illam partem tanquam veram, quae magis est amabilis, desiderabilis de se, et de sua natura, et quae magis habet de esse, et de bono, et aliam partem oppositam tenetur negare tanquam falsam, et a se fugare tanquam inimicam sibi" (tít. 67, pág. 111).

(74) "Et quamvis non intelligat, quomodo fiere potest, nec quomodo potest esse verum, non est excusatus quin teneatur affirmare et credere" (ibid.).

(75) "Et si aliquis dicat, quare tu affirmas et credis illud quod non intelligis, quia forsitan est falsum, ad hoc responderetur quod excusatur per hoc, quia credit ad suum bonum, et ad suam utilitatem, quia hoc tenetur facere naturaliter et de iure naturae, et qui facit secundum suam naturam, facit id quod debet, et qui facit id quod debet, excusatus est" (ibid.).

(76) "Quia ergo quicquid continetur in fide Christiana, est magis amabile et desiderabile homini in quantum homo est quam eius oppositum, ut nihil est magis amabile et desiderabile quam illud quod convenit cum bono hominis et cum esse perpetuo, ergo ipsa magis est desiderabilis, quam eius oppositum" (tít. 80, pág. 122).

lo que no puede afirmarse de las religiones contrarias (títs. 80 y 81). Particularmente y en capítulos sucesivos, prueba, a guisa de introducción, la existencia y la unidad de Dios, la Trinidad, la omnipotencia, la sabiduría y la bondad, la verdad, la fidelidad y las demás propiedades divinas (títs. 68-72). Sigue luego la prueba de los demás artículos de la fe cristiana y especialmente de la Creación, de la Encarnación, de la Concepción virginal del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo, de la Resurrección de los muertos y la Ascensión a los cielos, del Juicio universal, con la prueba conexa de la inmortalidad del alma (títs. 73-79).

No cabe duda de que Sibiuda, al estructurar esta parte de la obra, se inspiró en el plan de la muy celebrada y difundida obra luliana *Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae* (77); aceptó también de esta obra la magnitud de la empresa, pero—es preciso subrayarlo—con un cambio de táctica dialéctica. Efectivamente, en tanto que Lull en el mencionado tratado extrema su posición racionalista, intentando una demostración de los artículos de la fe *per necessarias rationes*, rigurosamente silogística, que aventaje en fuerza probatoria a cualquier demostración matemática (78), Sibiuda, en cambio, hace una apelación suprema a la naturaleza humana, aplicando el criterio *a posteriori* de lo más útil, de lo más amable y deseable, en términos muy parecidos al pragmatismo de nuestros días.

---

(77) Figura con el n.º 87 en nuestro catálogo (Vid. t. I, cap. IX, § II, pág. 303 de la presente obra. Hicimos un resumen de la misma en el cap. XV, § III, página 518). Sibiuda se apropió, en sus líneas esenciales, el plan del *Liber de articulis fidei*, con algunas modificaciones explicables por la estructura del *Liber creaturarum*. En una y otra obra hay una primera parte o introducción destinada a probar la existencia y atributos de Dios y también la Trinidad (los cuatro primeros artículos de la fe cristiana). Sigue la prueba de los demás artículos; pero en el *Liber creaturarum* dejan de ser tratados en capítulo propio, por el momento, algunos de los artículos. Tales son, siguiendo las rúbricas del *Liber de articulis fidei*: el artículo sexto (*De recreatione*), el séptimo (*Quod Deus sit glorificator*), el décimo (*Quod Dominus Jesus Christus mori debuit*), el undécimo (*Quod Deus descendit ad inferos*), el duodécimo (*Quod Dominus Jesus Christus debuit resurgere a mortuis*) y el décimotercero (*Quod Dominus Jesus ad coelos ascenderit*), los cuales obtienen, con todo, un amplísimo y concreto desarrollo (con visibles huellas doctrinales del parangonado tratado luliano) en la segunda parte del *Liber creaturarum*, dedicada al hombre caído y redimido (cfr., especialmente, los títs. 248, 253, 256, 262, 269, 271, 325 y 326).

(78) "Manifeste sequitur ergo quod sancta fides Catholica possit... per rationes necessarias approbari: et hoc per modum intelligendi, non tantummodo per modum credendi... Sed praedicta (principia primitiva) asserentes ostendunt se ignorare Deum esse, et quum est Deus, Deum autem esse est necessarium, et demonstrabile magis necessaria demonstratione quam sit aliqua demonstratio Mathematica" (*Introductio*).

11. También por la voluntad libre puede el hombre adquirir, de un modo harto seguro y fácil, el conocimiento de sí mismo y de sus obras y el conocimiento certísimo de Dios. Por su libre albedrío es el hombre señor de sus actos, los cuales, siéndole imputables, son ora laudables ora culpables, y por ellos es acreedor a un premio o a un castigo. El mérito y la culpa, la gloria y la pena constituyen algo diferencial del hombre respecto a los seres inferiores (tít. 82). De ahí la necesidad de un premiador o de un castigador superior al hombre mismo. El argumento es sencillo: el hombre puede pecar, luego Dios existe. O, semejantemente: el hombre puede hacer el bien y es capaz de mérito; luego Dios existe (tít. 83). Este premiador o castigador supremo ha de ser todopoderoso, sumamente sabio y justo (títs. 84-86). Y ha de haber un solo Juez supremo y no varios (tít. 87). Dada la naturaleza del libre albedrío, la sanción del premio o del castigo ha de ser intelectual, espiritual e invisible, no aprehensible por ningún sentido corporal (tít. 88). Es falsa, pues, toda ley o secta que haga consistir la remuneración suprema en la posesión de las cosas corporales (tít. 89). Y aunque Dios, por su suma misericordia, espera para juzgar las obras de los hombres, hay que admitir la existencia de dos moradas eternas de remuneración o de castigo, a saber: el Infierno, situado en el centro de la tierra (79), y el Paraíso, que lo está sobre el círculo del último cielo (títs. 90 y 91). También, por parte del libre albedrío, hay que concluir afirmando la inmortalidad del alma, por tres razones, a saber: por la falta de retribución o castigo de acciones meritorias o culpables, respectivamente, durante la presente vida; por la permanencia del mérito y de la culpa—cosas contrarias y que, sin embargo, no pueden destruirse recíprocamente—, los cuales postulan, como su complemento y perfección natural, un premio o un castigo eternos, respectivamente; porque el premio y el castigo, secuela del mérito y la culpa, han de perdurar en tanto duren estos dos últimos, lo cual exige también la permanencia del sujeto premiado o castigado (80).

Pero además de las diferencias generales expuestas, hay en el hombre una diferencia *especial* respecto a las criaturas inferiores, y es la que deriva, no del hecho de poseer, sino de la conciencia de que po-

---

(79) Insiste Sibiuda más adelante sobre este asunto en los títs. 164 y 169, presentando una prueba minuciosa acerca del lugar, naturaleza y forma del castigo eterno.

(80) Véase el tít. 92, donde son expuestas amplia y sutilmente estas tres pruebas morales de la inmortalidad del alma.

see (81). Todas las cosas creadas poseen su propia naturaleza; sólo el hombre sabe lo que posee y que lo ha recibido de otro, no de sí mismo, y puede, indagando, descubrir a aquél que se lo ha dado, conocerle y mostrarle su agradecimiento. Consiguientemente, sólo el hombre es capaz de sentir el gozo y la alegría de la propia posesión y de sentirse por ello ligado a su Creador y benefactor mediante la obligación natural (títs. 93-95).

En efecto, Dios ha creado a los seres inferiores no por razón de sí mismo, sino para utilidad, servicio, necesidad, solaz y gozo del hombre. Éste constituye con las criaturas inferiores un solo cuerpo, una ciudad, un reino, del cual él es la cabeza y el rey. Dios es el donador, el hombre el aceptante, el mundo y las criaturas el don o beneficio. El hombre, como aceptante y beneficiario, está obligado a Dios no sólo por razón de sí mismo, sino también por el mundo que tiene a su servicio. He aquí descubierta la obligación natural del hombre respecto a Dios (tít. 96). Todas las criaturas están ligadas, sin saberlo, al hombre, porque sirven a su cuerpo, a su alma o a uno y otra a la vez; el hombre asume esta obligación, y con ello se hace deudor ante Dios (tít. 99). Quien goza del beneficio debe pagar la deuda (82). Para apreciar la magnitud de la obligación asumida por el hombre por razón de las criaturas inferiores, basta considerar el valor que éstas ofrecen, siguiéndolas en todos sus grados y subgrados (tít. 100).

Pero no sólo Dios dió al hombre el mundo, sino también su propio ser, y tanto el hombre está obligado por razón de sí mismo cuanto vale (83). Prosiguiendo la idea del microcosmos, pondera Sibiuda la excelencia del hombre, en un estudio minucioso de la constitución corporal y anímica del mismo, salpicado de observaciones psicológicas muy sagaces (84). La preciosidad y la nobleza de algunas de las criaturas sirvientes que, como el sol y los cuerpos celestes, son incorruptibles y perdurables en su ser—afirma Sibiuda, de acuerdo con las ideas dominantes en la época—, nos manifiestan que ha de haber en el hombre, con mayor

(81) "Sed est unus alius modus differendi specialis, qui solum convenit homini, per quem modum specialiter homo differt ab omnibus. Et iste modus non est per habere, sed per cognoscere se habere" (tít. 93, pág. 144).

(82) "Si sentis beneficium, redde debitum" (tít. 93, pág. 151).

(83) "Ideo tantum tenetur homo pro se, quantum ipsemet valet" (tít. 101, pág. 160).

(84) Títs. 101-105. Estos capítulos nos recuerdan aquella *Moral anatomía del hombre* de Gracián (*Criticón,* crisis IX), sin que pueda asegurarse que este autor conoció el *Liber creaturarum.* Más adelante insistiremos sobre el carácter de la psicología en Sibiuda.

motivo, algo inmortal e incorruptible (tít. 102). Posee, sobre todo, el hombre el libre albedrío, sede y trono exclusivo de Dios (85). Y puesto que el hombre vale más que todo el mundo, está más obligado a Dios por razón de sí mismo que por razón de todo el mundo (86). La magnitud de la obligación respecto al donante se origina de la pureza y sinceridad del nobilísimo amor de Dios hacia el hombre, y, de parte del donatario, de la aceptación voluntaria de aquellos dones por el hombre, sin los cuales éste no podría subsistir (títs. 106 y 107).

He aquí las circunstancias, condiciones y propiedades de esta obligación natural: es primaria, pues de ella derivan las demás obligaciones y en ella se fundan el primer derecho y la primera justicia; es infalible, indeleble, inmortal e incorruptible, escrita por el dedo de Dios en cada criatura y en el alma y el cuerpo del mismo hombre, patente a todos, pues cualquiera puede leerla en el libro de la Naturaleza; es común, general y natural a todos, y nadie puede negarla; afecta a todo el Universo y en favor de todo el Universo (tít. 108).

Y puesto que Dios ha otorgado sus dones voluntaria y libremente, sin coacción alguna y con amor purísimo y sincero, la retribución por parte del hombre ha de ser correlativamente espontánea y libre, voluntaria y no forzosa, procedente del íntimo afecto del corazón. Sólo la retribución del amor es don conveniente y aceptable para Dios, pues el amor hace al hombre semejante a Dios (títs. 109-111). El hombre debe dar su amor primeramente a Dios y no a sí mismo, porque todo cuanto posee lo aceptó de Dios (tít. 112). Las criaturas sirven al hombre natural y necesariamente; el hombre debe servir a Dios voluntariamente. De ahí una regla y doctrina cierta e infalible *(regula et doctrina certa et infallibilis):* el hombre debe servir a Dios a su modo como las criaturas le sirven a él a su manera (títs. 113 y 114). Quien es señor de su voluntad lo es igualmente de su amor, y puede darlo a quien quiera, sin impedimento ni excusa (tít. 115). Y como quiera que el servicio del hombre no puede redundar en utilidad de Dios, que nada necesita, síguese que el servicio del hombre ha de tornar en su propia utilidad, y así tanto el servicio de las criaturas inferiores como el del hombre a Dios redundan en provecho y utilidad exclusiva del mismo hombre. ¡Admirable bondad y amor de Dios, que todo lo ha ordenado al bien y utilidad del hombre, y no de sí mismo! (tít. 116). El servicio que prestan

(85) "Ecce liberum arbitrium factum est sedes Dei, ibi enim solus Deus debet imperare, dominari et regnare" (tít. 103, pág. 166).

(86) "Plus ergo sine dubio valet homo, quam totus mundus, et ergo plus obligatur Deo pro seipso, quam pro toto mundo" (tít. 103, pág. 167).

las criaturas mira al ser del hombre *(esse hominis)*; el que el hombre presta a Dios, se ordena a su propio bienestar *(bene esse hominis)*. El primer servicio liga las criaturas al hombre; éste, a su vez, por el amor se liga con Dios. El hombre viene a ser, pues, como el anillo intermedio entre Dios y las criaturas (títs. 117-119).

Hay entre las criaturas una escala de imitación de Dios: el hombre colma esta imitación. Como el sello imprime su imagen a la cera, así es el hombre la imagen completa y entera de Dios (títs. 20 y 21). Por eso, de la obligación primaria de amar a Dios deriva la que tiene el hombre de amarse a sí mismo y a su prójimo como a sí mismo, sea éste amigo o enemigo, ora le aproveche, ora le dañe, porque, dondequiera que vemos al hombre, siempre encontramos la imagen viva de Dios (títs. 122 y 123). Todos los hombres deben ser considerados como si fuesen un solo hombre (tít. 125). Hay dos fraternidades: una general y común a todos los seres, pues el hombre, como las demás criaturas, ha recibido de Dios el ser (87); la otra es especial y se da entre los hombres, porque todos ven en Dios su común padre. Y esta última es la mayor fraternidad que darse puede, pues hace a los hombres uno solo, transformando un hombre en otro hombre y viceversa; y como quiera que esta fraternidad proviene de la libre voluntad, no hay poder capaz de destruirla, radicando en ella, a la par que una fortaleza invencible, el bien verdadero, incorruptible e inmortal (títs. 126 y 127).

12. Todos estos preliminares culminan en un grandioso tratado del amor, difícil de resumir a causa de su misma opulencia doctrinal. Nuestro bien—afirma Sibiuda—es el amor bueno; nuestro mal es el amor malo. La virtud no es más que el amor bueno; el vicio no es otra cosa que el amor malo. Es preciso, pues, enseñar de un modo especial la ciencia del amor, esto es, el conocimiento de la naturaleza, condiciones, propiedades y fruto del amor (88).

---

(87) Es notoria aquí la influencia franciscana (recuérdese el *Himno al Sol*) y muy especialmente, en los pasajes anteriores, de la filosofía de San Buenaventura.

(88) "Et ideo hic tradetur in speciali scientia et cognitio de amore, et de natura, et conditionibus, ac proprietatibus, et fructu eius" (tít. 129, pág. 210). Es el mismo propósito del *Art amativa* y del *Arbre de filosofia d'amor* de R. Lull (véase el t. I de la presente obra, cap. XVI, § III, págs. 592-608). Como se ve, Sibiuda adopta también la terminología luliana e incluso el simbolismo rector del árbol: "Et ideo in anima fit quaedam magna *arbor amoris*, cuius *radix* est *primus amor*, qui se *multiplicat* in tot amores..." (tít. 134, pág. 217). Sin embargo, el método y el desenvolvimiento de la doctrina del amor en el *Liber creaturarum* son diferentes de los seguidos en los mencionados tratados lulianos.

Es propiedad del amor el poseer fuerza unitiva, mutativa, conversiva y transformadora de uno en otro (tít. 130). La cosa primeramente amada es lo que da nombre al amor y a la voluntad, los cuales por sí mismos son innominados. Así, cuando la voluntad ama la tierra, el amor y la voluntad se dicen terrenos; si ama las cosas muertas o mudas, se llaman muertos o mudos; si ama las cosas bestiales, el amor y la voluntad son bestiales; si ama a los hombres, el amor se denomina humano; si ama a Dios, tenemos el amor divino. De este modo, por el amor puede el hombre convertirse espontánea y libremente en otra cosa más noble o más torpe (tít. 131). Sólo Dios es digno de nuestro amor, y no lo son las cosas inferiores (tít. 133). Todo cuanto abarca la cosa primeramente amada, comprende también la voluntad y el amor; de donde se sigue que el primer amor, que es uno solo, se asienta doblemente en la voluntad y en la virtud de la cosa amada, la cual es propiamente la raíz y la causa de todos los demás amores (tít. 134). La unión entre la cosa amada y la voluntad es análoga a la que, dentro del matrimonio, se establece entre marido y mujer (tít. 135). De estos principios derivan algunas consecuencias.

No hay sino dos primeros amores posibles: uno es el amor de Dios, que puede ser llamado amor y voluntad común o universal; el otro es el amor a sí mismo o, por otro nombre, voluntad y amor propio o privado. Estos dos primeros amores son contrarios, según muestran sus respectivas propiedades (títs. 136 y 137). La primacía de derecho corresponde sólo al amor a Dios, que es el que hace a la voluntad ordenada, recta y justa (tít. 139). Contrariamente, por el amor a sí mismo el hombre se constituye en dios y en capital enemigo de Dios (tít. 140). Y así como el amor a Dios, cuando es primero, es el origen de todos los bienes, así también el amor a sí mismo, tomado como primero, es el exordio de todos los males (tít. 141).

Del amor a sí mismo nacen cuatro amores viciosos, llamados los cuatro vicios, a saber: la *soberbia,* que es el amor a la propia excelencia; la *lujuria* y la *gula,* que son el amor al cuerpo y a la carnal voluptuosidad, y la *avaricia* o amor desordenado de las cosas exteriores, y principalmente del dinero. Del amor del propio honor y de la propia delectación nace el *odio* contra todo aquello que pueda destruir o disminuir uno y otra, y también la *ira,* que es el amor de venganza contra aquellos que se esfuerzan en dañar nuestro honor o nuestra delectación corporal; deriva también la *envidia,* que es el odio del bien ajeno en cuanto puede disminuir el propio, y amor del mal ajeno en cuanto no le puede disminuir. Del amor de la propia delectación corporal nace la *pereza (pigritia, acci-*

*dia seu negligentia)* o amor del descanso y de la inhibición corporal (tít. 143).

Sólo el amor a Dios produce la verdadera unión y concordia entre los hombres y los convierte en uno solo; por el contrario, el amor de sí mismo engendra la división y la discordia (tít. 144). La razón es que el amor a Dios es común y universal, al paso que el que se ama a sí mismo se ama como *este* hombre singular y no como a hombre en general: *tanquam hunc hominem et non tanquam hominem* (tít. 145).

Si el fin de toda cosa es el fruto (y esto se ve en las plantas), hay que considerar el fruto de uno y otro amor. De todo cuanto hace el hombre sólo queda, como final, el gozo o la tristeza (89). El hombre huye siempre de la tristeza y busca el gozo. Nada es capaz de saciar al hombre sino el gozo (90). El verdadero gozo nace del amor a Dios, y la última y verdadera tristeza, del amor a sí mismo. En resumen, dice Sibiuda, tenemos primero un campo, o sea la voluntad; segundo, dos semillas, esto es, el amor a Dios y el amor propio, y, por último, dos frutos finales, a saber, el gozo y la tristeza (tít. 148).

Ahora bien; puesto que la cosa primeramente amada, que es Dios, es inmortal, el amor a Dios, que tiene este fundamento, y el gozo que del mismo se origina serán asimismo inmortales y perdurables en la voluntad (tít. 149). Este gozo tendrá las mismas condiciones o propiedades del amor a Dios, cuyo fruto es, y, por tanto, será justo, santísimo, verdadero, ordenado, puro, sincero, inmaculado, divino, óptimo y recto, pues *es el gozo que conviene al hombre como tal* y es enteramente conforme con Dios y la naturaleza humana (91). Del mismo se nutre y vive la voluntad, y es la propia vida del hombre y del corazón (92). Y atendido que la voluntad es siempre libre y dueña de sí misma y por nadie puede ser cohibida, si ella quiere no puede *in aeternum* perder su propio bien y su gozo, que es decir su vida, pues nadie es capaz de arrebatárselo (tít. 151). Aun mientras vive en este mundo, el hombre que tiene amor a Dios nada desea y apetece fuera de sí, porque está lleno de su propio bien, esto es, de aquel gozo que es la vida del cora-

(89) "Et quia ex omnibus, quae homo facit et operatur, non remanet finaliter in homine et ipsius voluntate, nisi gaudium vel tristitia..." (tít. 148, pág. 244).

(90) "Et quia tristitia opponitur gaudio et ei contrariatur, ideo homo semper fugit tristitiam et quaerit gaudium... Et nulla res alia potest ipsum satiare nisi gaudium" (ibid.).

(91) "... Et est gaudium, quod convenit homini, inquantum homo est, et secundum naturam hominis, et est totus secundum Deum" (tít. 150, pág. 247).

(92) "Istud gaudium dat vitam et nutrimentum homini et eius voluntati" (tít. 151, pág. 248).

zón (tít. 152). Y como quiera que todos los hombres pueden al mismo tiempo amar a Dios, el gozo de cada uno no puede impedir el gozo de los demás (tít. 153). Si la voluntad por el amor se une totalmente a Dios, síguese también que ella se une a Dios por la fruición y el gozo, que es el fruto del amor. Y puesto que a mayor claridad de conocimiento sigue mayor amor, es necesario que el alma, que comenzó a amar a Dios con el velo de la fe, llegue a ver a Dios cara a cara a fin de que el amor sea perfectísimo y de él se origine el máximo gozo (93). Pero el amor no alcanzará el último grado de la perfección, de la dignidad y de la pureza hasta que el alma ame a Dios por su sola bondad, benignidad, liberalidad y belleza, y no por razón del don o de la obligación (94). Y a fin de que el alma pueda gozar más intensamente y de diversos modos, será preciso que el mundo y las criaturas sirvientes, y especialmente el cuerpo con el cual aquélla está unida, estén dispuestos y sean renovados en tal estado, que sean los más amables y apacibles, para que de ellos se siga el mayor gozo posible. La naturaleza del gozo prueba, pues, que habrá de ser hecha una renovación de todo el mundo y de todas las criaturas (95).

El gozo que engendra el amor de sí mismo (honor, gloria, delectación del cuerpo, etc.), por lo mismo que puede ser destruído, se convierte a la postre en tristeza (tít. 157). Es un gozo desordenado, injusto, mortal, en el que está escondida la tristeza, contrario a Dios y a la naturaleza del hombre (tít. 158).

Como hay dos contrarios amores, el amor a Dios y el amor a sí mis-

---

(93) "Et quia voluntas totaliter per amorem unitur Deo, sequitur etiam, quod ipsa unietur ei per fruitionem et per gaudium, quod est fructus amoris. Et cum ex clara cognitione Dei sequitur maior amor... necesse est, ut anima videat ipsum Deum facie ad faciem, et haec cognitio est clara, certa, ac perfectissima et ad vota, et tantum quantum voluerunt sine medio, ut sic magis diligatur, et ut sic animae maius gaudium oriatur, quia istud aliter esse non potest" (tít. 154, pág. 253). Este pasaje comprueba que Sibiuda se halla plenamente dentro de la corriente voluntarista franciscana, siguiendo muy de cerca la doctrina de San Buenaventura, de la cual toma los tres requisitos exigidos para la perfecta felicidad, a saber: la perfecta *visio*, la perfecta *dilectio* y la perfecta *fruitio*. Véase: *Sent.*, l. IV, dist. 49, p. 1, q. 5, conclus. (t. IV, ed. de Quaracchi, págs. 1.009 y 1.010).

(94) "Et propter hoc sequitur, amor non erit perfectus, neque ascendet ad ultimum gradum perfectionis, dignitatis et puritatis, nisi anima amet ipsum Deum creatorem suum propter suam solam bonitatem, benignitatem et liberalitatem, et pulchritudinem suam, et non propter dona, neque propter obligationem, quia Deus amabilis, purissimus et perfectissimus est. Et ex tali amore sequitur perfectissimum et purissimum gaudium" (*ibid.*, pág. 254). Este pasaje y el de la nota 91 señalan el verdadero alcance del pragmatismo o utilitarismo moral de Sibiuda.

(95) "Sic ergo natura gaudii concluditur et probat debere fieri innovationem totius mundi et omnium creaturarum" (tít. 155, pág. 257).

mo, son también contrarios y se excluyen recíprocamente los dos gozos que derivan de los mismos (tít. 159). Comparando los dos amores contrarios y los dos gozos respectivos, se obtiene el máximo conocimiento del bien y del mal del hombre como tal (tít. 160). Fruto final y ultraterreno del amor propio y su gozo es la pura tristeza, la cual no tiene fin (tít. 161). Esta *mors aeterna,* esta tristeza futura, ahora ocultísima—afirma Sibiuda—, puede ser probada experimentalmente de muchas maneras y con experiencias clarísimas (96).

A manera de complemento del amor, trata Sibiuda del odio (títs. 170-173) y del temor (títs. 178-180). Como hay dos amores primarios, así hay también dos odios contrapuestos: el odio bueno, que se corresponde con el amor a Dios, y el odio malo, parejo del amor a sí mismo. El temor se diferencia del amor en que va acompañado de tristeza y fatiga, y además no es espontáneo y libre, porque no es un don. El temor ayuda al amor, puesto que une y liga más a la voluntad con Dios. Como hay dos amores principales, hay también dos temores contrapuestos: hay el temor que se origina del amor a sí mismo y que se multiplica en infinitos temores, y el temor que nace del amor a Dios, que no se multiplica y nos libera de los malos temores que nos causan pena y tristeza.

13. Dos tratados conexos sobre el honor y el nombre de Dios (títulos 181-205), de clara progenie anselmiana y franciscana, complementan, en el *Liber creaturarum,* la teodicea, confirman el explicado carácter utilitario de la ética y constituyen una introducción a la Cristología.

A Dios creador, pleno *intra se* de toda perfección, se le debe el honor; a las criaturas, limitadas e indigentes, la utilidad; pero la utilidad de las criaturas sigue siempre al honor de Dios. A Dios se le debe honor de dos maneras, a saber: en cuanto es el primer principio, y por razón de sus obras. El primer honor es natural; el segundo, o sea el de las obras, es adquirido. Hay un crecimiento de Dios *extra se* y un crecimiento de la criatura racional *intra se.* El entendimiento crece en Dios y Dios

(96) "Ista autem tristitia, ista poena, istud tormentum, iste dolor potest manifestari in vera experientia multis modis et experientiis manifestissimis" (tít. 162, pág. 272). Efectivamente, Sibiuda, apartándose de la manera silogística de tratar el asunto, adoptada por los teólogos y filósofos, presenta tres experiencias, que son otras tantas penetrantes observaciones sobre la naturaleza y la vida del hombre, en las cuales la indicada tesis "declarata est per rationes et exempla sensibilia". Los tits. 161 al 169 abundan en rasgos de la que pudiera denominarse *psicología del condenado* y que recuerdan el infierno dantesco. El tít. 165 es un capítulo de filosofía penal: trata de los fundamentos del derecho de castigar ("tria sunt videnda fundamenta, in quibus consistit tota rectitudo punitionis") y de la cantidad y cualidad de la pena, desenvolviendo una "practica et ars puniendi.. scilicet scire illa administrare quae dant tristitiam".

en el entendimiento en tanto crece nuestro conocimiento de Dios. Dios crece en la voluntad y la voluntad en Dios en la misma proporción que crece el amor a Dios en nuestra voluntad. Pero el primer crecimiento, o sea el conocimiento de Dios, es el fundamental, pues sin este conocimiento no existiría ni el amor a Dios, ni el honor, ni la alabanza, ni la gloria de Dios (tít. 190).

La único que Dios puede adquirir de nuevo es el nombre, porque su crecimiento sólo puede ser *extra se*. Por nombre de Dios exterior y adquirido entiendo—dice Sibiuda—aquel conocimiento o noticia que poseemos de Dios y adquirimos mediante sus obras (tít. 193). Porque tanto conocemos de Dios cuanto sus obras manifiestan. El corazón del hombre es el vaso del nombre de Dios (97). Este nombre que permanece y late en el corazón del hombre, es oculto y se manifiesta exteriormente por otro nombre sensible, audible o visible, que es vocal o escrito (título 194). Hay tres nombres adquiridos de Dios: el primero lo encontramos en todas las obras de Dios, y es fijo, permanente e indeleble; el segundo habita en el corazón del hombre y, aunque es fijo y permanente, puede ser borrado, se genera y multiplica todos los días y no es el mismo en todos los hombres; el tercero es audible o escrito y varía según los diversos lenguajes. El nombre de Dios—y lo mismo puede decirse del honor y de la gloria—está como dormido y en potencia en las obras de Dios; pero cuando éstas entran en el corazón del hombre, el nombre de Dios es actuado y, por último, manifestado por un signo sensible exterior. El hombre, pues, en cierto modo vivifica el nombre de Dios, su honor y su gloria (98).

El conocimiento o noticia de Dios generado en el corazón del hombre por las obras divinas, tiene diversos grados. Cuanto más cerca del hombre están las obras de Dios, mayor será el conocimiento. A veces el hombre ve por experiencia las obras que Dios produce en las cosas exteriores o en los demás hombres; otras veces ve y siente por experiencia las obras que Dios realiza en el mismo hombre singularmente. Este último grado del conocimiento experimental es certísimo, solidísimo y firmísimo, porque siempre permanece, y constituye el coronamiento del conocer. Y hasta tanto el hombre no conozca a Dios de esta manera, no alcanza la verdadera certeza, ni la seguridad de Dios, no honra y

---

(97) "Unde nomen Dei est extra Deum, et ideo oportet, quod habitet in aliquo loco, et nullus locus est in quo possit habitare nisi in corde hominis: ideo cor hominis est vas nominis Dei" (tít. 193, pág. 334).

(98) "et sic homo quodammodo vivificat nomen Dei, et suum honorem, et laudem, et gloriam, et famam suam" (tít. 193, pág. 337).

glorifica verdaderamente a Dios, no le conoce, no le ama ni le teme (99). En fin, el hombre está obligado a trabajar por el honor y el nombre de Dios, que es lo mismo que trabajar por su propia utilidad. Por el contrario, obrar por el honor propio es hacerse enemigo de Dios y atraerse a la vez todos los males e inutilidades y caer en la eterna confusión, el eterno vituperio y el sempiterno oprobio (tít. 202).

La expuesta doctrina del honor y el nombre de Dios constituye, en el *Liber creaturarum,* el eje de un sistema de pruebas de la divinidad de Jesucristo. Si Jesucristo no fuese verdaderamente Hijo de Dios, igual y coeterno con Dios Padre, aquél habría usurpado el nombre y el honor de Dios; sería, pues, el mayor enemigo de Dios, quien, a sabiendas, permitiría, sin embargo, que un extraño impostor rigiese su propio reino. Nadie antes de Jesucristo ni después de él ha tomado tan grandísimo nombre y se ha atribuído tan grandísimo honor. Además, los que fueron perseguidos por defender el nombre y el honor de Jesucristo incurrirían en el odio de Dios; y el pueblo judío, que crucificó a Jesús porque se titulaba Hijo de Dios, sería honrado sobre los demás pueblos, y el nombre de Jesucristo se hubiera extinguido. Pero precisamente después de su muerte es cuando más reina su nombre y obtiene el mayor honor, pues Jesucristo es adorado y creído como el Hijo de Dios. Si Jesucristo no fuese el Hijo de Dios, sería la criatura más detestable y soberbia, atenta sólo a su propio honor y a su amor propio, lo cual contrasta con la pureza, la santidad y la rectitud de la ley y de la doctrina dadas por Jesucristo y con el ejemplo personal de paciencia, humildad y mansedumbre del Redentor (títs. 206-208).

14. Se prueba además la divinidad de Jesucristo por la palabra de Dios (títs. 209-216). Expuesta ya la ciencia de las criaturas o de las obras de Dios, falta sólo tratar de las palabras de Dios. Existe en el mundo un libro denominado la Biblia, que contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento, y lo que se trata de averiguar es si este libro y sus palabras son de Dios o del hombre (tít. 211).

---

(99) "Aliquando (homo) videt et sentit per experientiam opera, quae Deus operatur circa seipsum singulariter. Et iste est ultimus gradus cognitionis per experientiam, et iste est certissimus, solidissimus et firmissimus, qui semper manet, et ibi est complementum cognitionis... et donec homo cognoscat Deum per talia opera, non habet veram certitudinem nec securitatem de Deo, nec vero Deum honorat et glorificat, nec cognoscit, nec amat, nec timet" (tít. 194, pág. 340). Este interesante pasaje y otros del mismo capítulo, tan acordes con la doctrina de San Buenaventura, permiten apreciar el verdadero sentido y alcance de la prueba *a priori* de la existencia de Dios formulada más arriba, la cual, más que una demostración, es una *mostración:* es el sentimiento y la expresión de la presencia divina en nuestra alma.

Hay una concordancia perfecta entre el libro de la Naturaleza y el libro de la Biblia, puesto que las criaturas convienen perfectamente con las palabras de Dios o de la Biblia; si las primeras se fundan inmediatamente en Dios y no en otra cosa, las palabras de la Biblia derivan también inmediatamente de la autoridad de Dios (tít. 211). Insistiendo en una idea del Prólogo, afirma Sibiuda que el Libro de las criaturas debe ser aprendido antes que la Sagrada Escritura, porque enseña a conocer a Dios, sus propiedades y sus modos. El libro de las criaturas es como la puerta, la vía, la introducción y una cierta luz para comprender la Sagrada Escritura; aquél presupone a ésta (100). El libro de las criaturas sirve sumisamente al libro de la Sagrada Escritura como al que gobierna, manda y preceptúa, y ambos no difieren sino en el modo de expresarse y hablar, ya que el uno habla argumentando y el otro preceptúa autoritariamente (101).

Las palabras escritas en el libro de la Biblia están por encima de todo entendimiento, de toda estimación, de toda opinión y pensamiento, y son totalmente impensables por el hombre, puesto que son altísimas, profundísimas y secretísimas (102); y cuanto más exceden de la naturaleza humana y aparecen más difíciles de creer, tanto más deben ser creídas, porque ello es signo de que son dictadas por Dios y no por los hombres, y el hombre debe creer aquello que Dios dice (103). De ahí se sigue que los artículos de la fe cristiana son altísimos y están por encima del hombre, pero precisamente por esto son más creíbles y más ciertos y firmes (104).

(100) "Et ideo liber creaturarum est porta, via, ianua, introductorium et lumen quoddam ad librum Sacrae Scripturae, in quo sunt verba Dei, et ideo ille praesupponit istum" (tít. 211, pág. 385).

(101) "Liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae quasi imperanti, mandanti et praecipienti, et apparet, quod non differunt nisi in modo dicendi et loquendi, quia unus loquitur per modum probationis, et alter per modum praecepti et auctoritatis" (tít. 212, pág. 389).

(102) "Sed verba, quae scripta sunt in libro Bibliae, non possunt primo cogitari ab homine, nec intelligi, nec imaginari, non possunt primo cadere in imaginatione hominis, immo sunt supra omnem intellectum, supra omnem aestimationem, et supra omnem opinionem et cogitationem omnium hominum, et sunt totaliter incogitabilia ab omni homine, eo quia sunt altissima et profundissima et secretissima" (tít. 213, pág. 389).

(103) "... et quantomagis (verba) excedunt naturam humanam, quod magis debent credi, et dum videntur magis difficilia ad credendum, magis debent credi, quia tunc signum est, quod sunt a Deo dicta, et non ab hominibus, et homo debet credere, quicquid Deus dicit" (tít. 213, pág. 394).

(104) "Et ex inde sequitur, quod articuli fidei Christianae sunt altissimi et supra omnem hominem, quod ex hoc et propter hoc sunt magis credibiles, et maxime certi et firmi "(ibid.)

Las criaturas y las palabras de Dios convienen al hombre cada una a su manera: las criaturas miran al cuerpo y vida corporal, las palabras de Dios, al alma y vida espiritual. Y así como el cuerpo, que existe por razón del alma, vive de las criaturas producidas de la nada, así el alma, que existe por razón de Dios y a su imagen, vive de la palabra que procede inmediatamente de la boca de Dios y es espiritual, intelectual y divina (105). Dios se manifiesta, pues, al hombre no sólo por las criaturas sino por las palabras que dicta, pero más íntimamente *(propinque)* por las palabras que por las criaturas; porque las palabras salen inmediatamente del corazón de Dios y directamente se dirigen al corazón del hombre, y estas palabras son más íntimas y familiares al hombre que las criaturas, puesto que el hombre también habla y sus palabras concuerdan a veces con las palabras de Dios. Así, pues, el hombre debe ejercitarse tanto en las criaturas de Dios como en las palabras de Dios, a fin de intimar y familiarizarse con Dios (106).

15. A manera de epílogo, recopila Sibiuda en un extenso capítulo (tít. 222) los argumentos acerca de la inmortalidad del alma, expuestos anteriormente y en diversos lugares de la obra, puesto que—afirma—con este conocimiento el hombre será diligente consigo mismo y pondrá el mayor cuidado en aprender el libro del hombre o de las criaturas y el libro de Dios o de la Sagrada Escritura.

Se investiga luego en el *Liber creaturarum* si existe una tercera naturaleza creada, toda ella espiritual e intelectual, existente *per se* sin el cuerpo. De ahí un breve pero jugoso tratado de los ángeles (títs. 218-222), rico en observaciones agudas y sutiles, que cierra la primera parte de la obra y sirve de enlace necesario, como se verá, para la segunda parte, que trata del hombre caído y redimido.

Con ser evidente que la obligación se aparece clara al hombre, no lo es menos que el hombre no hace lo que debe. Una atenta mirada sobre el mundo de la conducta nos cerciora del desorden existente en la naturaleza humana (títs. 223-231). Este manifiesto desacuerdo entre el hecho y el derecho tocante a la conducta, nos lleva a la afirmación de la caída

---

(105) "Ecce qualiter conveniunt homini et proporcionantur creaturae et verba Dei, quia creaturae corporales respiciunt corpus et vitam corporalem, et verba Dei respiciunt animam et vitam spiritualem, ut sicut corpus, quod est propter animam, vivit de creaturis corporalibus de nihilo factis, ita anima, quae est propter Deum, et est ad imaginem Dei, vivit de verbo, quod immediate procedit de ore Dei, quod est spirituale, et intellectuale, et divinum" (tít. 216, pág. 402).

(106) "Ergo homo debet seipsum exercitare, tam in creaturis Dei, quam in verbis Dei, ut se propinquet ad ipsum, et fiat familiaris cum Deo" (tít. 216, página 402).

del hombre y de la preexistencia de un estado primitivo más perfecto (títs. 232-235). El pecado original es la causa de la corrupción de la naturaleza humana (títs. 236-240); pero antes ocurrió la corrupción y la caída de la naturaleza angélica (títs. 241-245). El castigo que sufre actualmente el hombre descubre la falta cometida por él; y del hecho de que la mujer haya sido castigada más severamente, se puede inferir que ella fué la primera en pecar. La falta original del hombre ha sido la desobediencia al Creador. El alma padece dos males: el de la culpa original, contraída ignorante e involuntariamente con la sociedad de la carne, y la culpa actual. El hombre fué inducido a la falta por una criatura más perfecta que él, por un ángel caído. Por el pecado se ha hecho siervo del demonio y permanece cautivo, alejado de Dios, incapaz de levantarse por sí mismo (títs. 246-248).

Al incumplimiento de la obligación primera de amor hacia el Creador, sucede la obligación contraída por el hombre de reparar la injuria. Sibiuda analiza primorosamente las condiciones que exige la redención del hombre pecador y las cualidades que ha de reunir el Salvador de la Humanidad: sólo un Hombre-Dios, con su muerte voluntaria, puede pagar nuestra deuda. Este Salvador ha venido al mundo, y es Jesucristo (títs. 249-253). El cristiano, además de la obligación natural hacia Dios que le ha creado, contrae una obligación hacia Jesucristo, Dios y hombre, que le ha redimido por un precio infinito (tít. 278). Expónese a continuación qué es la gracia de Jesucristo y cómo no hay salud posible para el hombre sino en la meditación de la muerte del Redentor y el uso de los sacramentos que Jesucristo, "verdadero Médico y Salvador", ha instituído (títs. 279-281). Trátase particularmente de la justificación y contenido de cada uno de los siete sacramentos, empleando Sibiuda el método de las escalas, del ascenso y el descenso (títs. 282-320). El sacramento del orden sacerdotal le da ocasión para extenderse acerca de la constitución y gobierno de la Iglesia y la doctrina de los dos poderes; el sacramento del matrimonio le lleva a una serie de consideraciones de carácter social. Termina la obra con un epílogo que versa sobre el Juicio universal y la retribución final (títs. 321-323).

Esta segunda parte, menos filosófica, cautiva el ánimo del lector por el suave perfume místico-cristiano que exhalan todas sus páginas, repletas de valiosas observaciones psicológico-morales, y caldeadas, de otro lado, por un ardiente espíritu evangélico, cualidades todas estas que confirman la estirpe franciscana de la obra.

## IV

## El lulismo de Raimundo Sibiuda

El problema de la filiación luliana de Sibiuda. — El fondo agustiniano-anselmiano-franciscano. — Líneas esenciales de la teodicea, la psicología y la ética sibiudianas. — Las notas específicamente lulianas. — Significación filosófica de Sibiuda.

16. El problema de la filiación luliana de Sibiuda ha sido mal planteado. Estar dentro de la escuela luliana no quiere decir seguir al maestro literalmente o reproducir con servil fidelidad todo o parte del *opus* luliano. Ya hemos indicado las tres direcciones principales en que se desenvuelve la historia del lulismo, derivadas las tres de un tronco común, a saber, el pensamiento total del Doctor Iluminado. Evidentemente, Sibiuda pertenece a la dirección polémico-racionalista, superándola, sin embargo. El autor del *Liber creaturarum* es un caso elocuente de la fecundidad del pensamiento luliano; pues, compartiendo el propósito inicial del filósofo mallorquín—la creación de una nueva ciencia o arte general para la defensa de la fe cristiana—, nos ha legado una obra llena de vigor y originalidad, una obra en la que, por la nueva posición humanista que adopta Sibiuda y por haberse éste desprendido de ciertos lastres lulianos, abre horizontes insospechados a la meditación filosófica. El *Liber creaturarum*—dejando de lado lo discutible del propósito primordial y ciertas puerilidades, repeticiones y amplificaciones—es una obra, si se nos permite la expresión, de gusto moderno. No es extraño, pues, que la lectura de la misma haya impresionado vivamente a autores de primera magnitud, cuyas obras sirven de pasto todavía al pensamiento filosófico contemporáneo.

Hay que advertir, sin embargo, que el método empleado a veces para revelar la filiación luliana de Sibiuda (107), método consistente en cote-

(107) Nos referimos al estudio *Le lullisme de Raymond de Sebonde (Ramon de Sibiude)*, Toulouse, 1912, del ilustre lulista Prof. J. H. Probst. Véase, también, del mismo autor, *Ramon de Sibiude et la Theologia Naturalis* (en "Arxius de l'Institut de Ciències", Barcelona, 1915, III, págs. 1-10).

jar minuciosamente toda la filosofía del *Liber creaturarum* con toda la filosofía del Doctor Iluminado, exige un trabajo excesivo e innecesario, y conduce, a la postre, a resultados confusionarios. Por eso, y a fin de allanar la solución del problema, hemos presentado antes un extenso resumen del *Liber creaturarum* con la anotación simultánea de las influencias doctrinales, y especialmente de las lulianas. Procede ahora, por vía de epílogo: primero, registrar el fondo común agustiniano-anselmiano-franciscano, para lo cual señalaremos las líneas esenciales de la filosofía de Sibiuda y especialmente de la teodicea, la psicología y la ética; y segundo, recoger las notas específicamente lulianas del *Liber creaturarum.* Porque no basta afirmar la filiación luliana de esta obra; es preciso, además, puntualizar en qué consiste el lulismo de Sibiuda.

17. Se lee en San Buenaventura que la criatura no parece ser más que una especie de representación, como podría serlo una pintura o una estatua, de la sabiduría divina (108). Añade que la criatura es un libro en el cual está escrita, en caracteres brillantes, la Trinidad creatriz: "*creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*" (109). Con todo, nosotros, ante este libro, permanecemos incapaces de leer en él la sabiduría de Dios inscrita en los vestigios de las obras divinas. A la manera de un laico iletrado que llevase un libro sin preocuparse de su contenido, así permanecemos nosotros ante este Universo, cuya lengua ha llegado a ser para nosotros como el griego o el hebreo o como una lengua bárbara de la cual lo ignorásemos todo, hasta su origen (110).

¿Cómo no ver en estos pasajes bonaventurianos el esquema del pensamiento fundamental del *Libro de las criaturas?* Sin desviarse de la

(108) "Creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile" *(In Hexaëm.,* II, 21; ed. de Quaracchi, t. V, pág. 240).

(109) *Breviloquium,* II, 12, 1, y también II, 11, 2.

(110) "Item tertia facies sapientiae est omniformis in vestigiis divinorum operum... Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis graeca, barbara et hebraea et penitus ignota in suo fonte" *(In Hexaëm.,* II, 20, t. V, pág. 340). [Compárese este pasaje con el siguiente del Prólogo del *Liber creaturarum:* "Quam quidem sapientiam nullus potest videre, neque legere per se in dicto libro semper aperto, nisi fuerit a Deo illuminatus."] Escribe todavía San Buenaventura: "Hae igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illud esse primum quod repraesentant omnes creaturae. Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus" *(In Hexaëm.,* X, 18, t. V, pág. 379). Estos textos bonaventurianos y los de las notas 108 y 109 los tomamos de E. Gilson en su obra citada *La philosophie de Saint Bonaventure,* c. VIII, pág. 206, donde son invocados para otros fines; pero no tenemos noticia de que nadie los hubiese aprovechado para señalar en ellos el germen del pensamiento fundamental del *Libro de las criaturas* de Sibiuda.

corriente franciscana, le bastará a Sibiuda un poco de audacia luliana para proclamar que la sabiduría de Dios se revela, *en caracteres brillantes,* en el libro de las criaturas, o sea el Universo, abierto tanto a los laicos iletrados como a los doctos o clérigos *(tam laicis quam clericis).*

No cabe duda, pues, de que Sibiuda está situado fundamentalmente dentro de la corriente franciscana. El fondo de su metafísica es el ejemplarismo, y por eso apela al triple símil de la sombra, la luz y el espejo (tít. 24). En la teodicea acentúa el carácter agustiniano-anselmiano; de ahí la importancia concedida al número ternario, símbolo de la Trinidad (111), al argumento *a priori* de la existencia de Dios (títs. 63 y 64) y a la teoría de los nombres (títs. 191-195). Como todos los franciscanos, admite, en cosmología, el hilemorfismo universal y la pluralidad de formas (títs. 17, 105 y 222). El hombre recapitula las formas de la Naturaleza (112): la concepción del hombre como un *microcosmos* es una idea central del *Libro de las criaturas.*

La psicología, construída sobre elementos peripatéticos, es en el fondo agustiniana, anselmiana y franciscana (113). El alma—afirma Sibiuda—es como un reino con sus potestades y sus oficios, unos más nobles que otros. La paz interior surge cuando las potencias o virtudes superiores del alma rigen bien y, a su vez, las potencias inferiores obedecen y sirven fielmente. Hay las operaciones ínfimas del alma—la nutrición, el crecimiento y la generación—, propias de las potencias *vegetativas,* esto es, de la virtud nutritiva, de la aumentativa y de la generativa, a las cuales sirven otras cuatro virtudes, a saber: la apetitiva, la retentiva, la digestiva y la expulsiva. Siguen: la potencia *sensitiva,* con los cinco sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), cuyas operaciones no son superiores ni inferiores, sino intermedias *(non sunt supremae, sed mediocres);* los sentidos internos (sentido común, imaginativa, fantasía, estimativa y memorativa), con operaciones más nobles, y la potencia *motiva,* que completa las anteriores. Pero en el reino del alma hay un estado superior, con dos potestades o virtudes altísimas, que obran *per se,* sin el concurso del cuerpo, y que por eso se llaman espirituales, a saber: la inteligencia o razón, que actúa como consiliaria,

---

(111) "Et quoniam numerus trinarius magis concordat cum Deo quam aliquis alius numerus, quia in Deo est trinitas personarum, ideo magis convenit Deo ponere numerum trinarium in rebus quam alium numerum, et maxime in creaturis spiritualibus, quae sunt ei conformes et similes", tít. 221, pág. 422.

(112) "Unde omnia, quae sunt inferiora homine, habent quoddam esse in homine, et includuntur in homine", tít. 103, pág. 165.

(113) Se expone principalmente en el jugoso título 105.

juzgando, discerniendo y deliberando, y la voluntad, que es la potencia propiamente imperial y actúa prescribiendo y mandando. Esta última potestad se denomina libre arbitrio y constituye el estado supremo del alma (114). Sibiuda proclama, en términos rotundos, el primado de la voluntad (115). La psicología sibiudiana, esencialmente voluntarista, está estructurada para la ética. Por lo demás, el carácter agustiniano de la misma, a pesar de su corteza aristotélica, es patente con la admisión de la trilogía de las virtudes del alma (116) y de la iluminación divina (117). Agustiniana es también la doctrina de las relaciones entre el alma y el cuerpo (tít. 33).

La parte tal vez más característica de la filosofía sibiudiana es la ética. Por un lado, una ardiente filosofía del amor, de amplios y a la vez minuciosos desarrollos (títs. 129-169), conduce a las alturas del misticismo; por otra parte, la doctrina agustiniana de la *veritas salutifera,* llevada por Sibiuda a su punto extremo, se transforma en un voluntarismo espiritual, utilitarista y pragmático, que recuerda las páginas del tratado de la *Imitación de Cristo* y anuncia a Pascal.

18. Desbrozado así el terreno, podemos ya recoger las notas específicamente lulianas del *Liber creaturarum* (118). Apuntemos las siguientes:

1) *La nueva Ciencia de Sibiuda y el Arte general luliana.*—Basta la sola lectura del Prólogo para convencernos de que la actitud inicial de Sibiuda—su primer arranque, podríamos decir—es francamente luliana. Con un optimismo ingenuo y desbordado, Sibiuda, como R. Lull, se jacta de haber descubierto una nueva Ciencia, una ciencia general a las demás ciencias o artes, equivalente al Arte general luliana. Esta ciencia —afirma Sibiuda—ilumina a las demás, pues constituye el origen y el fundamento de todas las ciencias que son necesarias al hombre, hasta el punto que quien la posee tiene en su mano el fundamento y la raíz de toda la verdad. Ella no necesita ni presupone ninguna otra ciencia, por-

(114) "Et iste ultimus status dicitur liberum arbitrium et ideo liberum arbitrium est supremus status animae", tít. 105, pág. 174.

(115) "Et etiam in ipsomet homine omnes virtutes, omnes potestates, et omnes status virtutum naturalium consummantur in una virtute summa, scilicet in ipsa voluntate, quae est domina omnium aliarum et maior", tít. 221, pág. 422.

(116) "Tota anima, in qua est voluntas, intellectus et memoria...", tít. 217, página 409. Cfr. también el citado tít. 105, pág. 174.

(117) Véase el Prólogo. No hemos encontrado en el *Liber creaturarum* una doctrina minuciosa acerca del origen del conocimiento.

(118) Téngase presente el resumen documentado que antes hemos hecho de esta obra, a fin de evitar repeticiones.

que es la primera ciencia necesaria al hombre, la que ordena las demás ciencias al bien y a la auténtica verdad y utilidad del hombre (119). Al lado de esta ciencia general y derivando de la misma, Sibiuda—como Lull—presenta o menciona, en el curso de la obra, diversas ciencias o artes particulares: una *ars scribendi, loquendi et dictandi* (tít. 65), una *ars affirmandi, seu credendi et negandi* (títs. 66 y 67), una *scientia amoris* (tít. 129), una *ars puniendi* (tít. 165) y alguna otra (120). En fin, la nueva ciencia sibiudiana, conforme se puntualiza en el Prólogo, posee precisamente las mismas sorprendentes cualidades señaladas por el filósofo mallorquín a su Arte general: no alega autoridades, ni siquiera la Sagrada Escritura, sirve para resolver sin dificultad todas las cuestiones necesarias (121) a la salud del alma (Lull diría, más ambiciosamente, para poner y resolver toda clase de cuestiones, *de omni re scibili),* es infalible y, por último, facilísima de aprender aun para las personas iletradas.

De ahí la extremosidad—a veces imprudente o pueril—del lenguaje empleado por ambos autores para ponderar la eficacia probatoria o, como ellos dicen pomposamente, la infalibilidad de su nueva Ciencia o Arte, presentada como una panacea del saber (122). A R. Lull y a Si-

---

(119) "Ista scientia nulla alia indiget scientia neque arte... Est lumen omnium scientiarum... Est radix et origo et fundamentum omnium scientiarum, quae sunt homini necessariae ad salutem... Et ideo qui habet istam scientiam, habet fundamentum et radicem omnis veritatis... Ista scientia est prima et homini necessaria, et ordinat omnes alias ad bonum finem, et ad veram hominum veritatem et utilitatem", Prólogo. Escribe R. Lull en el "Prooemium" de su *Ars magna, generalis et ultima:* "Idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali... Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae perfacile acquiri."

(120) Véanse, para las artes lulianas particulares derivadas del Arte general, nuestro vol. I, cap. XII, § I, págs. 391 y sigs., y cap. XIII, § II, pág. 427 y sigs. Sibiuda, como Lull, denomina indistintamente ciencias o artes a las artes particulares. Para Lull, Arte general y Ciencia general son sinónimos, según comprueba el texto citado en la nota anterior.

(121) "Et per istam scientiam potest solvi omnis quaestio, quae debet sciri tam de Deo quam de seipso, et hoc sine difficultate" (Prólogo). No sólo la pretensión, sino también el lenguaje, son perfectamente lulianos. Son aquel *Art de fer e solre questions (Ars solvendi quaestiones)* que, como una obsesión creciente, se desarrolla a partir del *Ars magna* primitiva hasta el *Ars generalis ultima* (véase nuestro vol. I, cap. XII, § I, n.º 3, pág. 393).

(122) La nueva ciencia de Sibiuda conoce "infallibiliter et cum magna certitudine... cum omni securitate et certitudine, omni dubitatione posposita... realiter sine difficultate et labore", y arguye "per argumenta infallibilia, quibus nullus potest contradicere" (Prólogo). Es una ciencia "certissima et clarissima, quam nemo potest negare" (tít. 146). Se lee frecuentemente: "Si volumus habere veram

biuda se les va la lengua y, en realidad, anuncian y prometen más de lo que dan. Son dos espíritus bizarros, encarnación el uno de la audacia misionero-controversista del siglo XIII, de la intrepidez intelectual universitaria del primer tercio del siglo XV, el otro.

2) *Métodos lulianos y doctrinas conexas.* — Aunque el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura está implícito en el *opus* luliano, como en toda la filosofía franciscana, es indudable que el Doctor Iluminado creó una dialéctica y una metodología propias, muy complejas, al servicio de su Arte general y de sus múltiples artes particulares (123). Un examen atento del *Liber creaturarum* nos convence de que Sibiuda acudió a esa dialéctica y a esa metodología lulianas, apropiándoselas en parte y a su manera, para el desenvolvimiento de su nueva Ciencia. De Lull toma la profusión de *escalas,* con sus *grados* o peldaños, con los dos momentos sucesivos y recíprocamente complementarios del *ascenso* y el *descenso* (124). El procedimiento auxiliar y anexo de la comparación por *conveniencia* y *diferencia* no es más que la *concordancia* y la *diferencia* lulianas. Así, encontramos en el *Liber creaturarum* una *scala naturalis seu naturae,* compuesta de dos tramos: el primero, de las criaturas inferiores hasta el hombre, y el segundo, del hombre hasta Dios (tít. 1). Esta misma escala natural pasa a ser luego *escala de la Trinidad* (tít. 55), *escala del amor* (tít. 178) y *escala angélica* (tít. 218). Complementando la *scala naturae,* conocida también por *scala creationis et conditionis,* presenta Sibiuda la *scala gratiae,* a la que denomina asimismo *scala recreationis, reparationis et restaurationis* y todavía *scala vitae* y *scala salutis,* que es la escala del hombre caído: *scala hominis inquantum lapsus est* (tít. 281). Esta escala de la gracia es luego *scala sacramentalis* (tít. 281), con la doble modalidad de ser *scala cognoscendi* para pasar del conocimiento de lo visible a lo invisible, del signo a la cosa significada, y *scala suscipiendi,* esto es, para captar la gracia santificante (títs. 283 y 285). Cada sacramento tiene su escala propia, con el número de grados o peldaños adecuados. Así el magno sacramento de la Euca-

---

et infallibilem certitudinem" (tít. 112 y otros). Este lenguaje excesivo persiste en todo el curso de la obra, y no deja de ser curioso que Lull, en cambio, al cerrar el proceso de su Arte general, se modere, no en cuanto a la pretensión, pero sí respecto al lenguaje: el "Prooemium" de su *Ars generalis ultima,* comparado con el Prólogo del *Liber creaturarum,* es de una gran ecuanimidad.

(123) Véase nuestro vol. I, cap. XIV, §§ I y II, págs. 457-470.

(124) Acerca de las *escalas* lulianas y el *ascenso* y el *descenso,* véanse especialmente, en nuestro vol I, el cap. XIV, § II, nn. 8, 9 y 10, págs. 464-468, y el cap. XVI, § II, n.º 19, págs. 572-574.

ristía tiene una admirable y completísima escala *(mirabilissimam scalam et completissimam)* de cinco grados (tít. 292).

Con todo ese artificio metodológico y con el indispensable auxilio de la iluminación divina (125), Sibiuda—como Lull—se promete llegar al conocimiento *certísimo* e *infalible* de Dios uno y trino y de las criaturas (sin exceptuar a los ángeles), pero especialmente del hombre, que ocupa el cuarto y superior grado de la escala natural. El conocimiento o ciencia del hombre es la estación central del *Liber creaturarum,* que se titula asimismo *Liber de homine.* Con las escalas antes mencionadas conduce Sibiuda al conocimiento del *hombre natural,* es decir, del hombre que es, vive, siente, entiende y quiere; del *hombre moral,* sujeto a la obligación fundamental del amor hacia el Creador; del *hombre caído* y del *hombre redimido* mediante la gracia de Jesucristo, distribuída en los Sacramentos.

Sibiuda utiliza parte de la terminología luliana, bien que adaptada al sentido experimental que quiere imprimir a la nueva ciencia (126). Presenta diversas *regulae,* todas ellas—como las reglas lulianas—*infallibiles et certissimae.* Cada una de las artes o ciencias particulares tiene su regla. Así hay una *regula naturae* o de la obligación (127); una regla para probar certísimamente y sin esfuerzo todas las cosas pertinentes a Dios (128); otra regla, que radica en el hombre y en la que se funda la ciencia cierta de Dios (129); una *ars et regula* para afirmar lo que el hombre debe creer, y para negar lo que daña y perjudica a su salud espiritual (tít. 67); una *regula certa et infallibilis,* en fin, acerca del servicio, el amor, el temor y el honor que el hombre está obligado a prestar a Dios (tít. 94).

Los términos *conditiones, proprietates et nobilitates* y también *circumstanciae et modus,* de puro frecuentes llegan a ser familiares en el *Liber creaturarum,* y se emplean para expresar la naturaleza del ser, objeto o asunto que hay que investigar. Así se averigua las *conditiones*

---

(125) Cfr. el Prólogo. Véase el texto en la nota 110.

(126) Acerca de la acepción luliana de los términos: *modos, condiciones, reglas* y demás que se mencionan más abajo, véanse, en nuestro vol. I, el cap. XI, § III, núms. 17, 18 y 19, págs. 382-387, y el cap. XIII, § I, n.º 2, págs. 424-426, y el § II, n.º 12, págs. 436-439 del mismo capítulo.

(127) "Scientia libri creaturarum... est de regula naturae, per quam etiam cognoscit quilibet omnia, ad quae obligatur naturaliter, tam Deo quam proximo", Prólogo.

(128) "Regula infallibilis... ad probandum et cognoscendum certissime et sine labore omnia de Deo", tít. 63, pág. 101.

(129) "Regula autem, quae radicatur in homine... et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime", tít. 63, pág. 101.

*et proprietates* del Ser divino (tít. 45), del hombre (tít. 175), de la naturaleza angélica (tít. 219), de la obligación (tít. 108), del amor (tít. 129), del gozo (tít. 150), de la Biblia (tít. 214), del primer estado del hombre (tít. 234), del Redentor (tít. 253) y de su preciosa muerte (tít. 259).

También, según vimos, en el *Liber creaturarum* se recurre al simbolismo rector del árbol considerado en sus diversas partes, a saber: la raíz profunda e invisible, significando el ser realísimo pero oculto de Dios, origen del ser del mundo creado *ex nihilo,* el cual es visible como lo son el tronco, las hojas y las ramas (tít. 16); en tanto que en las cálidas páginas dedicadas a la doctrina del amor se dice del alma que es *quaedam magna arbor amoris* (tít. 134), y es presentada una *scientia de amore, et de natura, et conditionibus, ac proprietatibus, et fructu eius* (tít. 129), la cual, en orden al propósito, si no en la totalidad de sus procedimientos, empareja con el *Art amativa* luliana. Es preciso decir, sin embargo, que el recurso plástico del árbol, en manos de Sibiuda, no alcanza aquella exuberancia primorosa y sutil ni aquella trascendencia filosófica que imprimen su sello inconfundible al *Arbre de Sciencia,* al *Arbre de filosofia d'amor* y otros tratados lulianos.

Consignemos también la adopción, en el *Liber creaturarum,* de los tres Correlativos lulianos—no exactamente en sus mismos términos—para la prueba trinitaria (tít. 54), y de la doctrina de las *dignitates* o *nobilitates* divinas, con la demostración *per aequiparantiam* (títs. 45 y 64), en la forma incipiente y descuidada que hemos registrado en el resumen de aquella obra.

Comparada la metodología del *Liber creaturarum* con la metodología luliana, vemos que la primera significa respecto de la segunda una muy considerable reducción, explicable sin duda por el afán de Sibiuda de simplificar y hacer más accesible su nueva Ciencia. Por ese mismo afán, Sibiuda, sin abandonar la posición de San Buenaventura, se empeña en extremar la tendencia experimentalista en términos obsesionantes (130) que anuncian ya el espíritu del Renacimiento.

---

(130) En el *Liber creaturarum* son frecuentes expresiones como las siguientes: "Quoniam (ista scientia) arguit... per experientiam" (Prólogo); "quoniam autem probatum est probatione experimentali" (tít. 120); "hoc est nobis notum per experientiam" (tít. 130); "quod quilibet homo potest facere certitudinaliter et per experientiam", "et sic manifestat et declarat per experientiam" (tít. 46); "conclusa est ergo (obligatio naturalis)... et non negabilis, sed manifesta et summe visibilis" (tít. 96); "sed cum nos videamus ad oculum" (tít. 324); "ut ad oculum videri potest" (tít. 121); "possumus hoc declarare ad oculum" (tít. 324). La pretensión de mostrar *ad oculum* constituye un tópico en el curso de la obra de Sibiuda. Preciso es advertir, con todo, que el sentido de experiencia en Sibiuda está penetrado

3) *Demostración de los artículos de la fe cristiana.* — Hemos visto, en el resumen del *Liber creaturarum,* cómo Sibiuda se apropia el plan del *Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae* (131), y que la demostración por él intentada es más bien una prueba *a posteriori* de valor ético-pragmático. Hemos de explicar ahora los motivos del cambio de táctica del autor del *Liber creaturarum,* táctica que constituye una nueva aportación a la historia del lulismo y aun de la filosofía medieval.

R. Lull, en el *Liber de articulis fidei,* combate a un enemigo exterior: las confesiones no cristianas, y principalmente el Islam (132). Declara que ha escrito este tratado para enseñar a los fieles devotos cristianos que ninguna secta, fuera de la fe cristiana, puede probar que es verdadera, ni ser sostenida por sus secuaces, ni impugnar racionalmente a la misma fe cristiana, la cual, por otro lado, puede ser probada *per necessarias rationes* (133). Más aún: que la fe cristiana y los fieles pueden con ella convencer, por razones, a cualquier secta y convertir a los infieles (134). El filósofo mallorquín abriga la pretensión de haber hecho del *Liber de articulis fidei* un arsenal completo de razones necesarias para responder a todas las objeciones posibles de los infieles y sus sectas, afirmando al mismo tiempo las propias posiciones de la fe cristiana; y por eso aconseja que el tratado entero sea aprendido de memoria (135). Sibiuda, en cambio, combate a un enemigo interior de la comunidad cristiana, los incrédulos—como más adelante Pascal combatirá a los libertinos—, y

---

por la razón; no es todavía la experiencia pura, sino la experiencia puesta al servicio de teorías y de un sistema preconcebido, como es de ver por el resumen del *Liber creaturarum* hecho anteriormente.

(131) Véase, sobre este punto, la extensa nota 77 de este capítulo y el texto al cual ilustra.

(132) "Rogat etiam Raymundus religiosos et seculares sapientes videant, si rationes quas ipse facit contra Saracenos approbando fidem Catholicam habeant veritatem...", Introductio.

(133) "Tractatum istum hac intentione fecimus, ut fideles et devoti Christiani attendant, quod cum nulla secta alia a fide Christiana possit probari esse vera, nec defendi a sequentibus defendentibus eam, nec possit fidem christianam rationabiliter impugnare... ut ostenderemus quod fides Christiana probari poterat per necessarias rationes", Causa finalis huius tractatus.

(134) "Nos enim ad aliud non intendimus nisi ad ostendendum quod fides christiana vel fideles per eam possint quamcumque aliam sectam per rationes convincere infidelesque convertere", *ibid.*

(135) "Et licet sic totus tractatus memoriter teneatur: credamus solutiones obiectionum cum diligenter intelligentibus apparere... Offerimus nos tamen sine praesumptione in virtute fidei Christianae ad omnes obiectiones infidelium respondere et eis tales contra eorum sectas et pro fide Christiana positiones facere et probare quod ad eas nullatenus poterunt respondere", *ibid.*

estima que la táctica a seguir ha de ser otra. El autor del *Liber creaturarum* lo explica, con la máxima claridad y precisión, en un pasaje que no tiene desperdicio. Después de haber establecido el criterio de lo más deseable, amable y concorde con la naturaleza humana como la mejor prueba de los artículos de la fe cristiana, escribe: "He aquí, por lo tanto, el modo y la práctica de llevar a los hombres no creyentes a creer y afirmar aquellas cosas que no entienden con la razón; de esta manera el entendimiento se ve vigorizado y confortado, a fin de que pueda *creer más firmemente*" (136).

Para llegar a tan inesperado resultado, Sibiuda se ha visto obligado a construir previamente una nueva doctrina del entendimiento. Esta doctrina rompe los moldes establecidos por la filosofía medieval, dentro de la cual era un lugar común la distinción—a veces oposición—entre razón y fe, entre entendimiento y creencia. Como vimos, Sibiuda asigna al entendimiento, considerado como juicio, la cuádruple función de afirmar y negar, creer y rechazar la creencia: *affirmare et negare, credere et denegare* (tít. 67). Ya no es, pues, operación privativa del entendimiento el afirmar lo racional o inteligible, sino también lo *impensable (totaliter incogitabilia ab omni homine),* por vía de creencia, siempre que lo afirmado concuerde con la naturaleza humana, por ser lo más deseable y amable.

De ahí una nueva posición, que bien podemos denominar original, de Sibiuda, tocante al arduo problema de las relaciones entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología. Esta posición del autor del *Liber creaturarum* no es ya la del *credo ut intelligam,* esto es, la de la corriente agustiniano-anselmiano-franciscana, para la cual, conocidos primordialmente los dogmas mediante la Revelación, el entendimiento se siente capaz de demostrar racionalmente cada uno de los artículos de la fe, o por lo menos llegar al convencimiento de que ninguno de ellos implica una contradicción o pugna con la razón; es inconfundible con la fórmula muy precisa de Santo Tomás de Aquino, que distingue entre verdades naturales y verdades sobrenaturales, entre los preliminares *(praeambula)* de la fe, que son demostrables, y los *articuli,* que hace entrar en la esfera de la creencia *(mysteria);* no es, en fin, la posición de los nominalistas y averroístas (contra quienes va especialmente dirigido el *Liber creaturarum),* que, al establecer una separación entre la filosofía y la teo-

---

(136) "Ecce ergo modum et practicam trahendi homines non credentes ad credendum et ad affirmandum illa, quae non intelligunt per rationem, et per istum modum intellectus roboratur et confortatur, ut firmius credat", tít. 68, pág. 115.

logía y profesar la doctrina de las dos verdades, abre la brecha para la incredulidad filosófica.

Tenemos por indudable que el autor del *Liber creaturarum* tuvo a la vista el opúsculo de Gersón *Super doctrina Raymundi Lullii,* aparecido unos doce años antes, y que en su ánimo causaría una profunda impresión la crítica a fondo que el Canciller de París hace de las *rationes necessariae* del *Liber de articulis fidei.* En realidad, el caso Sibiuda significa el agotamiento de la fórmula agustiniano-anselmiana, esto es, la crisis del racionalismo teológico medieval, aun después del refuerzo matemático aportado por R. Bacon y R. Lull, para intentar la demostración de los dogmas de la fe cristiana y de la Sagrada Escritura. El filósofo cristiano se siente fatigado, el entendimiento acaba por reconocer su propia incapacidad y el polemista se decide a adoptar una nueva táctica que, a trazos, parece confundirse con la posición del adversario. Notemos que esta nueva táctica no aparece francamente en el *Liber creaturarum* hasta que Sibiuda trata propiamente del hombre. En los títulos o capítulos anteriores el profesor de Tolosa hace gala todavía, alternando con la tendencia experimental, de un racionalismo agudo y audaz a veces; pues si bien, al tratar de la Trinidad, declara la *incomprensibilidad* de este dogma, no por eso deja de utilizar los argumentos usuales y de acudir a los procedimientos lulianos (títs. 46-55). Confirmación todo ello del juicio emitido al comenzar el presente estudio sobre Sibiuda, de que el *Liber creaturarum* es una obra de transición.

4) *Escolasticismo y filosofía popular.* — Sibiuda resulta, en este punto, más luliano que el mismo Lull. Éste inventó su Arte con la ilusión de que cualquier hombre, en brevísimo tiempo y sin maestro, podría aprender todas las ciencias, y, si era infiel, se convertiría a la fe cristiana (137). Más de treinta años de experiencia y de desengaños obligaron al filósofo mallorquín a modificar un tanto aquella su prístina e ingenua pretensión. En la décimatercera y última parte del *Ars generalis ultima,* obra que cierra el proceso del Arte luliana, se recomienda al artista que exponga claramente el texto a los escolares, racionalmente y sin sujeción a autoridades ajenas *(quod ipse declaret bene textum scho-*

(137) "Esta Art... es sciencia en breu temps mostrada e apresa, e es conservada per universals comensaments necessaris on son atrobatz e conservatz moltz particulars, qui sens doctrina de maestre no porien esser atrobatz" *(Art demostrativa,* ed. de Mallorca, vol. XVI, 1933, pág. 119). "Per aquesta *Taula* hom pot haver en breu de temps conexensa de les sciencies necessaries en aquest mon" *(Taula general,* en el mismo vol. XVI, prólogo, pág. 298).

*laribus, et non liget se cum auctoritatibus aliorum)*; y a continuación señala los plazos de dos, cuatro y seis meses de aprendizaje, correspondientes al grado de inteligencia y de preparación del escolar. En fin, a aquellos escolares de inteligencia ruda, desaplicados o distraídos, que ni aun en seis meses pudiesen aprender el *Ars generalis ultima,* les aconseja que aprendan el *Ars brevis,* que es una reducción de la citada Arte (138).

Todo hace creer que Sibiuda tuvo a la vista el *Ars generalis ultima.* En vez del obligado aprendizaje y de aquella escala de meses, el autor del *Libro de las criaturas,* volviendo al punto de vista primitivo luliano, proclama que su nueva Ciencia puede ser aprendida en un mes, sin ningún esfuerzo, sin maestro, sin escuela y sin libros (139). Sibiuda debió convencerse de que la dificultad para llegar a este resultado radicaba en la misma composición del *Ars generalis ultima,* la cual ni en dos meses, ni en cuatro, ni en seis, ni en un año puede ser aprendida. Y decidióse a vencer la dificultad cortando el nudo gordiano, esto es, prescindiendo, en su nueva Ciencia, del mecanismo engorroso y difícil del Arte combinatoria, es decir, de todo el artificio lógico-matemático. Como una supervivencia luliana, Sibiuda, en el Prólogo de su obra, juega, con voluptuosa insistencia, el recurso del alfabeto, pero no ya en sentido lógico-algebraico, sino sencillamente para expresar que la nueva Ciencia—que contiene los rudimentos de todo el saber necesario al hombre—, ha de ser aprendida primeramente, o para considerar a las criaturas como otras tantas letras, cuyo conjunto o la comparación recíproca de las unas con las otras nos permiten leer el libro de la Naturaleza (140). La ausencia, en el *Liber creaturarum,* de figuras y tablas combinatorias ha llevado a

---

(138) "Et si non poterit addiscere isto tempore signum est quod habet rudem intellectum, et quod non habet bonam diligentiam, aut est occupatus in aliis. Et talis homo nunquam ipsam addiscere poterit: veruntamen ad addiscendum hanc artem citius consulto, quod primo addiscatur ars brevis... quae est imago artis generalis", *Ars generalis ultima,* lug. cit.

(139) Véase la nota 40.

(140) "Sicut Alphabetum est incorporatum in omnibus libris: Ita ista scientia est sicut Alphabetum omnium doctorum: et ideo sicut Alphabetum primo debet sciri... Quia puer nisi bene primo fuerit exercitatus in cognitione Alphabeti et cuiuslibet litterae per se, non poterit postea bene addiscere ad legendum... Quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta, et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris componitur liber... Et sicut litterae et dictiones factae ex litteris important et includunt scientiam et diversas significationes et mirabiles sententias: Ita conformiter ipsae creaturae simul coniunctae, et adinvicem comparatae important et significant diversas significationes et sententias, et continent scientiam homini necessariam."

ciertos autores—lulistas calificados algunos de ellos—a negar la filiación luliana de Sibiuda (141).

Persiste, pues, en el autor del *Libro de las criaturas* el mismo afán de Lull de popularizar el saber, con alguna diferencia, sin embargo, que es preciso puntualizar. El Doctor Iluminado, en las múltiples y sucesivas versiones que nos da de su Arte general, es siempre el genuino representante del escolasticismo popular. Sibiuda, que se ha ido emancipando de la lógica silogística, sustituyendo las razones *necesarias* o *logicales* lulianas por otras razones más humanas y cordiales, nos presenta una obra que, por su factura poco sistemática, se aleja cada vez más de los procedimientos escolásticos. Muchos de los capítulos del *Liber creaturarum* —prescindiendo de su latín bárbaro, pero exento de terminologías enrevesadas—son verdaderas disertaciones, animadas por una peculiar elocuencia, persuasiva y sugerente, epilogadas comúnmente por una vehemente exhortación que el moralista hace al lector para moverle a la acción eficaz e inmediata. Con razón, pues, se ha visto en la estructura del *Liber creaturarum* el germen del *ensayo* a la manera de Montaigne, ese género literario que, si no es enteramente filosofía, es un arte de filosofar puesto al alcance de cualquier lector curioso, aunque no sea filósofo profesional.

Dado el carácter de su nueva Ciencia, se comprende la actitud de Sibiuda ante la enciclopedia de las ciencias, actitud que no es precisamente la misma de Lull. El filósofo mallorquín cree, ambiciosamente, que con su Arte "hom pot haver en breu de temps conexença de les sciences necessaries en aquest mon" (142); Sibiuda, más cauto o desengañado,

---

(141) Tal les ocurre a G. Compayrè, insuficientemente informado en asuntos lulianos, *De Ramundo Sebundo* (antes cit., cap. II, pág. 29), y a los lulianos señores Salvador Bové y Juan Aviñó (cfr. la *Història del Lulisme*, cap. XV, págs. 255-256, de este último, así como su *Breu estudi critic del filòsof català Ramon Sibiuda*, Barcelona, 1935, págs. 22-27, donde explica que su maestro, Dr. Bové, rectificó la opinión dada en su monografía sobre Sibiuda, favorable entonces a la filiación luliana de este autor). En cambio, el docto lulista P. Antonio-Raimundo Pasqual, bien documentado y seguro en sus juicios, después de reproducir la opinión del Cardenal Bona: "Raymundi de Sabunde Theologia naturalis valde ingeniosa, proxin continens Artis magnae Raymundi Lulli", añade por su cuenta que el *Liber creaturarum*, que califica de delicioso, se nutre tanto de la escuela común como del Arte luliana, cuyos principios están implícitos en la obra de Sibiuda, aunque aparezcan disimulados con el empleo de procedimientos más fáciles y asequibles a todos: "Hic Liber Raymundi de Sabunde placidior apparebit nutritis in Schola communi, quam Ars Lulli, quia imbibendo et tegendo quodammodo Artis fundamenta, usuali omnibus pervio procedit" *(Vindiciae Lullianae*, t. I, dissert. I, § III, pág. 17).

(142) *Art amativa*, prólogo, ed. de Mallorca, 1933, pág. 8.

afirma que su nueva Ciencia no presupone la lógica, ni la física, ni la metafísica, ni ninguna otra ciencia ni arte, puesto que ella es la raíz, el origen y el fundamento de todas las ciencias, entiéndase bien, de aquellas que son necesarias al hombre para su salud eterna: "*est ista scientia radix et origo et fundamentum omnium scientiarum quae sunt homini necessariae ad salutem*". Por eso, añade, todas las demás ciencias son pura vanidad, si ésta—la nueva que él preconiza—llega a faltar: "*omnes enim scientiae sunt vere vanitates si ista deficiat*". La nueva Ciencia —remacha todavía—no hincha ni envanece al que la profesa: "*non inflat neque extollit scientem*". El acento de estas palabras del Prólogo es un claro indicio de que en Sibiuda se ha debilitado el fervor de saber y aquella ansia luliana por dominar, con un reducido número de principios, todas las ciencias. Y, efectivamente, el moralismo absorbente que se enseñorea de todas las páginas del *Libro de las criaturas* acaba por extinguir hasta los últimos ecos de la enciclopedia luliana (143).

19. Se da, pues, el caso paradójico de que R. Lull se halle, en este punto, más cerca del Renacimiento que Sibiuda, y de ahí el entusiasmo que despierta en aquella época la enciclopedia luliana, no siempre interpretada según su verdadero espíritu; en tanto que Sibiuda, de reducción en reducción, retrocede hasta las posiciones más puras del agustinismo y del franciscanismo, ora encerrándose en el reducto interior de la conciencia, ora afanándose por interpretar empíricamente el *Libro de las criaturas* o de la Naturaleza.

Pero en este movimiento de retroceso, que en realidad lo es de replegamiento hacia sí mismo, Sibiuda, que se ha desprendido voluntariamente del lastre de tantas cosas vanas y nocivas a la verdad salutífera, se parapeta en el estudio del hombre. El *Libro de las criaturas o de la Naturaleza* es también un tratado del hombre, *seu Liber de homine,* según reza el título. En el Prólogo, como vimos, anuncia el autor que la nueva ciencia es una doctrina del hombre, conveniente, natural y útil a todo hombre, al cual ilustra para el conocimiento de sí mismo. El hombre es

(143) En el tít. 99, pág. 155, se lee: "Praeterea iam declaratum est in scala naturae, quae composita est ex omnibus creaturis, qualiter homo ascendit in cognitionem sui creatoris, et acquirit magnam scientiam de Deo, ita quod omnes creaturae intimant homini ad acquirendum veram scientiam homini necessariam, ut declaratum est. Et non solum hoc, sed etiam plures alias scientias quae *non sunt necessariae simpliciter,* sed in illis potest homo delectari, sicut sunt geometria, arithmetica, musica, astrologia, philosophia naturalis, et metaphysica, quae omnes ortae sunt a creaturis." Nótese la displicencia y el desorden sintomáticos con que son mencionadas las ciencias accesorias, esto es, que no son por sí mismas necesarias al hombre.

la "letra capital" del *Libro de las criaturas.* Toda la obra está informada por una fuerte y muy optimista concepción antropocéntrica. El hombre es "la principal pieza del mundo"; y, aunque esta situación privilegiada es la fuente de sus deberes ante Dios, que es su Creador, se proclama con reiterada insistencia la suprema condición del hombre como "rey y emperador de todas las criaturas", las cuales, jerarquizadas a guisa de súbditos, de gentileshombres, de príncipes y demás nobleza, no tienen otro fin que estar dispuestas al servicio de aquél, es decir, del hombre (144).

Más aún: es en el hombre donde Sibiuda encuentra su único principio metódico, la observación del hombre mismo, la exterior y, especialmente, la interior o introspección. El *Libro de las criaturas* conduce indistintamente hacia el empirismo de Bacon y, aún más, hacia el psicologismo cartesiano. De suerte que el lulismo, por obra de Sibiuda, ha pasado de su primera fase ontológica a una franca dirección psicológico-empirista que le sitúa en el umbral mismo de la filosofía moderna.

---

(144) Cfr. títs. 103-108 y otros.

## V

## Influencia del "Liber creaturarum"

Influencia ejercida por el *Liber creaturarum* en el período del Renacimiento. — Los *Essais* de Montaigne y los *Pensées* de Pascal. — Ediciones, compendios y refundiciones de la obra de Sibiuda. — Estudios actuales.

20. El *Liber creaturarum* obtiene gran auge a partir del Renacimiento, siendo objeto de numerosas ediciones. En Flandes y más allá del Rin despierta interés la obra de Sibiuda. En la biblioteca de Nicolás de Cusa figura una copia del *Liber creaturarum* (145). Más aún: afirma Joseph Bernhart (146) que el conocimiento de la obra de Sibiuda por el Cusano, francamente perceptible desde 1450, influye en el desarrollo del pensamiento del Cardenal. Trithemio tiene conocimiento del *Liber creaturarum* en su monasterio de Sponheim. Con el título principal e inadecuado de *Theologia Naturalis,* la obra de Sibiuda es editada, al parecer por vez primera, sin fecha, en Deventer (entre 1480 y 1482), y más tarde en Lyón (1487, 1507, 1526, 1540 y 1541), en Estrasburgo (ed. Martín Flach, sin fecha; otra, sin fecha ni lugar, de 1496, y una tercera de Martín Flach, de 1501), en Nuremberg (1502), en París (1509), en Valladolid (1549) y en Venecia (1581), sin movernos del período del Renacimiento y prescindiendo de las ediciones posteriores. Se cita también, sin dar la fecha, una traducción flamenca del franciscano Francisco Verboort (147), que murió en 1555. El cartujo belga Pedro Dorland, con el ferviente propósito de divulgar la obra de Sibiuda, hace un compendio de la misma,

---

(145) Cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920, pág. 282. El códice que contenía el *Liber creaturarum,* fué adquirido por Nicolás de Cusa en el año 1450.

(146) *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance,* München, 1922, págs. 213 y 214.

(147) Con este título: *Raymondi de Sabonde boek der natuerlicke wysheyt.* La menciona Dirks en su *Hist. litt. et bibliog. des Frères mineurs de l'Observance de Saint-François,* Anvers, 1885, pág. 63.

redactado en latín elegante, y lo publica en Colonia, en 1499, con el título *De natura hominis seu Viola animae ad modum dialogi*. La obra se desenvuelve, efectivamente, en seis diálogos habidos entre Raimundo y un dominico verboso *(dominicum seminiverbium)*, a los cuales añadió más tarde el autor un séptimo diálogo. Este compendio alcanzó mayor difusión que la misma obra original. Fué reimpreso sucesivamente en 1500 (Toledo), en 1501 (Colonia), en 1517 (Milán), en 1533 (Anvers), en 1544 (Lyón), en 1550 (Milán y Lyón separadamente) y en 1568 (Lyón), sin contar las ediciones posteriores.

21. En esta misma época se produce en Francia un movimiento alrededor de la obra de Sibiuda, inspirado en motivos diversos y hasta antagónicos. Los prerreformadores y evangélicos del círculo de amigos y admiradores de Lefèvre d'Étaples, y particularmente Carlos Bouvelles, contribuyeron por su parte a la difusión, en Francia, del *Liber creaturarum*. He aquí algunos hechos reveladores: Koberger, el editor de Nuremberg, de cuyas prensas salió la edición de 1502, estaba en relaciones con Lefèvre. Beatus Rhenanus (Bild de Rhynow), que en 1503 se había trasladado a París para seguir las enseñanzas de Lefèvre, adquiere en 1505 o 1506 un ejemplar de aquella edición, que pasa a figurar en su librería. El día 27 de octubre de 1508, Bouvelles envía desde Saucourt a Nicolás de Sainctes, teólogo de Amiens, para que éste a su vez lo comunique a Juan Cocon, canónigo de Saint-Quentin, el libro de Sibiuda, que él califica de "muy sabroso y muy rico" *(succulentissimus atque uberrimus)*. El mismo día, Bouvelles escribe a Juan Cocon recomendándole la mencionada obra (148).

"El pensamiento que en ella se desarrolla—escribe A. Renaudet (149)—no podía menos que agradar a Lefèvre, puesto que armonizaba con el de Nicolás de Cusa y el de Lull... Esta filosofía (la de Sibiuda), a la vez intelectual y sentimental, entusiasmaba a Carlos de Bouvelles, que la interpretaba en místico, y tal vez no fué extraño a la publicación del *Liber creaturarum*." "Lefèvre y sus amigos—añade J. Coppin (150)—debían, en efecto, gustar del libro de Sibiuda, ellos, que aspiraban a una teología menos árida, más humana, que se preocupaba de mostrar que entre el Cristianismo y el hombre no hay conflicto, antes bien la con-

(148) Cfr. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les guerres d'Italie (1494-1517)*, París, 1916, II parte, c. IV, págs. 406, 422-424; III parte, c. II, 485, n. 5, y 521, n. 1.

(149) *Obra cit.*, parte III, cap. IV, pág. 520.

(150) *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, en "Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille", fasc. XXXI, Lille, 1925, cap. I, pág. 19.

ciencia prepara y reclama la Revelación; ellos, en fin, que, deplorando el abuso de ciertas prácticas exteriores, que por otra parte se guardaban de querer suprimir, deseaban que estas obras fuesen vivificadas por una fe verdadera y un amor profundo."

22. En 1519 aparece en Lyón la primera traducción francesa, anónima, del *Libro de las criaturas,* versión literal y de ningún mérito literario, hecha, al parecer, sobre la edición, sin fecha (1487), de Lyón, que es la segunda conocida. Algunos años después una dama de alta prosapia, Leonor de Austria, hermana del emperador Carlos V y esposa de Francisco I, se interesaba vivamente por Sibiuda. A ella se debe la traducción francesa de la *Viola animae*, hecha por Juan Martin y que vió la luz en París en 1551. En la dedicatoria dice J. Martin que emprendió la traducción a instancia "de la muy ilustre y muy virtuosa dama, *Madame* Leonor, Reina viuda de Francia. Hará unos tres años—añade—ella me hizo decir por el señor de Castillon, su primer jefe de palacio, su deseo de que yo vertiese al francés un pequeño sumario latino, extractado de un voluminoso libro, compuesto treinta años atrás o más por un doctor español llamado *Raymond Sebon*". La Reina abandonó Francia antes de ser terminada la traducción, y J. Martin, "en ausencia de la mencionada dama, la cual vive ahora con el emperador, hermano suyo", dedica su trabajo a su maestro, el Cardenal Lenoncourt. "Esta obra es preciosa —le dice J. Martin al Cardenal—, porque es adecuada para volver a los ateos (si los hay) a la verdadera luz y mantener siempre a los fieles en el buen camino." Es de presumir que estas últimas palabras del traductor serían un eco fiel de la intención de la egregia dama de quien recibiera el encargo. Respecto al propósito de mantener a los fieles en la fe católica, hay que leer entre líneas, que el peligro estaba en las novedades religiosas de la época. En efecto, se sentía entonces la necesidad de contrarrestar la propaganda luterana con libros que contuviesen una exposición breve, sencilla y completa a la vez de la fe católica, asequible a todas las clases sociales. La *Viola animae* parecía reunir estas condiciones, pues era un corto sumario de la obra de un autor que se jactaba de presentar una nueva ciencia para probar los artículos de la fe católica, facilísima de aprender, aun para la gente indocta. Leonor, de acuerdo en este punto con sus hermanos Carlos V y Fernando, no hacía más que secundar los planes del Concilio de Trento, que en 1546 deseaba que se redactase un buen catecismo, que no apareció hasta 1566.

La traducción francesa de la *Viola animae—La Violette de l'âme—* obtuvo un éxito considerable: fué reimpresa en París en 1555; en 1566 aparece otra edición, también en París, "de nuevo cotejada con el latín

y corregida" por otro que no era J. Martin, quien había muerto en 1553; en 1600 ve la luz, en Arras, una nueva traducción francesa hecha por Carlos Blendecq, religioso de Marchiennes, la cual fué reimpresa en 1616.

23. Al padre del escepticismo moderno y renovador elegante del epicureísmo pagano, a Montaigne, debe principalmente el cristianísimo Sibiuda la divulgación póstuma de su nombre y de su fama: primero, con aquella maravillosa traducción francesa del *Libro de las criaturas,* titulada también ahora, impropiamente, *Théologie naturelle,* hecha para complacer a su buen padre, y publicada en París en 1569; más tarde, con aquella célebre *Apologie de Raymond Sebond,* verdadero libro inserto en los *Essais,* la cual, aun sin poner en duda la buena fe con que fué escrita por su autor (151), resulta de hecho, ¡oh paradoja!, la antítesis más viva del genuino pensamiento filosófico-teológico de Sibiuda.

Refiere Montaigne que Pedro Bunel, hombre muy reputado por su saber, estando en cierta ocasión en casa de su padre, hizo a éste el obsequio de un libro titulado *Théologie naturelle de Raymond Sebond,* recomendándoselo como libro muy útil y propio del momento. Era entonces—prosigue Montaigne—que las novedades de Lutero comenzaban a ganar crédito y a conmover, en muchos lugares, nuestra antigua creencia. Algunos días antes de su muerte—dice el autor de los *Essais*—, mi padre, habiendo encontrado casualmente aquel libro entre un montón de papeles, me encargó lo vertiese al francés. Un conjunto de hechos comprueba, sin embargo, que Montaigne hacía tiempo que venía preparando su traducción (152). Ésta gustó a su padre, quien dió orden de imprimirla. La traducción, como antes se ha dicho, salió de las prensas de París en 1569, después de la muerte del padre de Montaigne. Es una traducción, por regla general, muy exacta (153), y obtuvo un gran éxito. "Muchos—se

---

(151) Sobre la buena fe y la sinceridad religiosa de Montaigne véase a JEAN PLATTARD, *Montaigne et son temps,* Paris, sin fecha (1933), cap. XI, págs. 200-206.

Además de esta obra y de la antes citada de J. Coppin, estudian la *traducción* o la *Apologie* y aprecian la influencia de Sibiuda sobre Montaigne, las siguientes: LABOUDERIE, obra citada en la nota 27; P. STAPFER, *La famille de Montaigne,* París, 1896; G. GUIZOT, *Montaigne, étude et fragments,* París, 1898; P. BONNEFON, *Montaigne et ses amis,* París, 1898, 2 vols.; Miss G. NORTON, *Early writings of Montaigne and other papers,* New-York, 1904, y *Studies in Montaigne,* New-York, 1904; F. STROWSKI, *Montaigne,* París, 1906; P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne,* París, 1908, 2 vols.; MARIA DORER, *Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde und ihre Bedeutung für den Skeptizismus,* "Philosophisches Jahrbuch", XL, 1927, págs. 414-442, y XLI, 1928, págs. 71-82; MATURIN DRÉANO, *La pensée religieuse de Montaigne,* París, 1936, y C. DE BOER, *Montaigne als "apologeet" van Raymond Sebond,* 1941, según nota de un catálogo bibliográfico.

(152) Véase, sobre este punto, a COPPIN, *obra cit.,* cap. III, págs. 35-37.

(153) Véase a COPPIN, *obra cit.,* cap. V: "L'exactitude de la traduction de

refiere en la *Apologie*—se solazan con su lectura, y especialmente las damas, con las cuales estamos más obligados." El éxito continuó durante varios años, pues fué reimpresa en 1581 (París), en 1603 (Ruan), en 1605 (Tournon), en 1611 (París) y en 1641 (Ruan), que cierra el período (154).

Pero la obra de Sibiuda era objeto de controversias. El mismo Montaigne nos dice que "a menudo tuvo que ilustrar a los lectores para salir al paso de dos clases de objeciones que se hacían contra el libro". El *Libro de las criaturas* tenía, en efecto, dos clases de contradictores: unos eran personas piadosas y de acendrada fe religiosa, las cuales estimaban temerario el intento de demostrar las verdades reveladas con razones puramente naturales y humanas; otros eran los ateos y espíritus fuertes, que calificaban de fútiles los argumentos del *Libro de las criaturas* para probar los artículos de la fe católica. En esta coyuntura, "una dama de alta autoridad y que con una sola mirada puede mandar a quien ella quiera", instó a Montaigne a llevar la defensa de Sibiuda. Algunos han identificado esta dama con Margarita de Valois, esposa de Enrique IV, entre otras razones, porque en 1576 la reina, según consta en sus *Memorias,* había leído y saboreado el *Libro de las criaturas* (155). Montaigne aceptó el encargo, no sin advertir que mejor cuadraría a "un hombre versado en teología". Tal es el origen de la *Apologie de Raymond Sebond,* la cual, aunque no puede desligarse del conjunto de los *Essais,* es considerada desde Pascal (156) como la *summa* de la doctrina de Montaigne y la expresión más exacta de su pensamiento filosófico y religioso.

24. Abundan en la *Apologie* los elogios extraordinarios al *Libro de las criaturas* y a su autor. A Montaigne le parecen "bellas las ideas" de este autor, "la contextura de su obra bien tejida y su pensamiento lleno de piedad". Califica de "audaz y valeroso" el propósito de probar, contra los ateos, todos los artículos de la fe cristiana, y estima que Sibiuda lo ha realizado "tan firme y felizmente, que no piensa pueda hacer-

---

Montaigne", págs. 65-80. Las modificaciones más importantes hechas en la traducción son las del Prólogo, en el cual Montaigne, con su buen juicio, atenúa las extremosidades del lenguaje del original, sin duda para hacer irreprochable la obra de Sibiuda respecto a la ortodoxia católica. Téngase presente que el Prólogo del *Liber creaturarum* fué incluído en el Indice del Concilio de Trento (1564).

(154) Ha sido reimpresa en nuestros días en la edición de las *Oeuvres complètes* de Montaigne, París, 1924, del Dr. A. Armaingaud.

(155) Véase, sobre este punto, a J. Coppin, *Marguerite de Valois et le Livre des Créatures,* en "Revue du XVIe siècle", 1923, págs. 57-66.

(156) *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne* (incluído en *Pensées et Opuscules,* ed. Brunschvicg).

se mejor, y cree que nadie le ha igualado". Se sorprende de que el nombre del autor de una obra "tan rica y tan bella" sea tan poco conocido. En fin, ve en Sibiuda "un espíritu rebosante de una erudición infinita y de una sutileza admirable..., de gran capacidad y excelentemente dotado".

No todo, sin embargo, son elogios. Montaigne, hombre de gusto depurado, debió de experimentar cierta repugnancia cuando, entregado a su tarea de traductor, pudo convencerse no sólo de la falta de elegancia, sino de los múltiples defectos y aun incorrecciones gramaticales que afean el texto del *Liber creaturarum.* Y, al recordar todo eso, dice, en una explosión de ironía, que aquel libro "est basty d' un espagnol barragoiné en terminaisons latines", a pesar de que en la edición de 1569 de la traducción hizo constar que la obra de Sibiuda es "traducida nuevamente del latín al francés". Y no obstante, este defecto de la obra de Sibiuda, superado por el traductor, fué la piedra de toque de la vocación literaria de Montaigne. "Es muy grato—se lee todavía en la *Apologie*—traducir a autores como éste en que no queda apenas más que el fondo por expresar." Y, efectivamente, en la dedicatoria a su padre, que precede a la traducción, escribe Montaigne que "ha cortado y hecho a medida con su propia mano a *Raymond Sebond,* el gran teólogo y filósofo español, un vestido a la francesa", no sin antes haberle desnudado de su porte "farrouche, et maintien barbaresque".

Entrando ya en el fondo ideológico de la *Apologie,* podemos señalar en este gran ensayo—prescindiendo del detalle de su plan y estructura (157)—tres momentos o posiciones doctrinales, bien definidos, que nos servirán de base para establecer el paralelo entre Montaigne y Sibiuda, que es lo que propiamente ahora nos interesa. Dichas posiciones o etapas, por las cuales pasa sucesivamente el autor de los *Essais,* se resumen en estos tres enunciados: *teología racional, escepticismo* y *fideísmo.*

Hay en la *Apologie* una primera parte, la más corta y que contiene el verdadero alegato a favor de Sibiuda, en la cual Montaigne procura

---

(157) Establecen el plan de la *Apologie:* J. PLATTARD, *obra cit.,* cap. XI: "La philosophie et la religion de Montaigne", págs. 181-206, capítulo muy lúcido, que hemos consultado, y especialmente P. PORTEAU, *Michel de Montaigne. L'Apologie de Raymond Sebond.* Texte établi et annoté par..., París, 1937, págs. XX-XXXVI. Adoptamos el texto de esta concienzuda edición crítica de la *Apologie* en las páginas que siguen. (Una traducción catalana anónima de la *Apologie* fué publicada en "Monografies Mèdiques", Barcelona, 1935-36, nn. 88 y sigtes. hasta el 101.) Respecto a los *Essais,* citaremos por la edición de F. Strowski y F. Gebelin, Bordeaux, 4 vols., 1906-1920.

aquietar la conciencia de los adversarios señalados en primer término, desvaneciendo sus escrúpulos. Proclama con ellos que "la fe sola abarca viva y ciertamente los misterios de nuestra religión". Ello no obstante, "es una empresa muy bella y muy laudable la de acomodar además al servicio de nuestra fe los instrumentos naturales y humanos que Dios nos ha dado". Añade todavía Montaigne que "no hay ocupación ni intento más digno de un hombre cristiano que procurar con todos sus estudios y pensamientos hermosear, extender y amplificar la verdad de su creencia". No nos contentamos con servir a Dios con el alma y el espíritu; le reverenciamos también corporalmente, con nuestros miembros, con nuestros movimientos y aun con las cosas externas. Así también es preciso "acompañar nuestra fe con *toda la razón* de que disponemos, pero siempre con la reserva de no estimar que la fe dependa de nosotros, ni que nuestros esfuerzos y argumentos puedan perfeccionar una ciencia tan sobrenatural y divina". Montaigne, que parece actuar más como abogado que como intérprete del pensamiento de Sibiuda, quiere, pues, conciliar la inspiración de la fe con el esfuerzo de la razón, bien entendido que la primacía corresponde a la primera. "Si la fe—concluye—no entra en nosotros por una infusión extraordinaria; si entra solamente por discurso, más aún, por medios humanos, no la poseemos en su dignidad ni en su esplendor." El racionalismo teológico es, en esta parte de la *Apologie,* no sólo moderado, sino accesorio. Hay, pues, una respetable distancia entre el punto de vista de Montaigne y la posición de Sibiuda, para quien el libro de las criaturas o de la Naturaleza es, respecto al hombre, anterior al libro de la Biblia, del cual en cierto modo podemos prescindir.

Las divergencias profundas y poco menos que inconciliables entre Montaigne y Sibiuda aparecen en las dos restantes partes o etapas de la *Apologie*. En la segunda, arremete Montaigne contra los ateos e incrédulos, esto es, la segunda clase de contradictores de Sibiuda, y lo hace con una vehemencia que choca, ciertamente, con la apacibilidad del carácter y de la pluma del autor de los *Essais*. Para combatir y humillar a los espíritus fuertes, Montaigne sigue la táctica de arruinar antes a la razón, pero con ello—seguramente sin proponérselo—derrumba al mismo tiempo toda la construcción metafísica del *Libro de las criaturas*. Surge el pirrónico y, reproduciendo las antinomias de las *Hypotyposes* de Sexto Empírico, proclama la falacia de los sentidos y la incapacidad del entendimiento humano para afirmar o negar. Yo no establezco nada —escribe Montaigne—; me abstengo: ἐπέχω. No es lícito decir "yo ignoro" o "yo dudo". La única actitud correcta y que permite mantener-

se en el fiel de la balanza, es la interrogación: *Que sçay je?*, ¿Qué se yo?, de la cual el autor de los *Essais* hace su divisa. "El hombre no es nada —escribe, descendiendo al terreno moral—, y cuando piensa ser algo, se seduce y engaña a sí mismo." Sólo la ilusión, hija del orgullo, ha podido establecer esa pretendida jerarquía de los seres del Universo, en la cual el hombre se asigna el lugar más alto. Exhumando la doctrina de Plutarco que atribuye inteligencia a los animales, sazonada con observaciones propias, niega Montaigne la pretendida superioridad del hombre respecto de las bestias. Éstas—añade—pueden, gracias a las virtudes y cualidades de que están dotadas, sostener la competencia con el hombre, en algunos casos con ventajas a su favor. El hombre, pues, en esta parte de la *Apologie* es destronado como rey de la creación: no es ya "la letra capital" del libro de las criaturas o de la Naturaleza.

Montaigne llega a este resultado después de haber aprendido de Sibiuda una soberana lección, a saber: que la verdadera ciencia, la única digna de este nombre y que merece ser cultivada, es la ciencia del hombre. Y esta ciencia, también para el autor de los *Essais,* radica en el hombre, siendo inútil buscarla fuera de él. "Si yo estudio—escribe—, no busco (en los libros) más que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a vivir y a morir bien" (158). En este sentido endereza todas sus lecturas. Es por su fondo humano, y no por otra cosa, que le interesan los escritores antiguos, especialmente Séneca y Plutarco. Por eso, de Cicerón rechaza la vanidad, la elocuencia inútil, la retórica, en una palabra, y se apropia, en cambio, sus cartas a Atticus y los libros de filosofía moral. Por eso también, porque instruyen en la ciencia del hombre, gusta de las biografías; y de los libros de historia recoge únicamente las observaciones sobre el hombre en general, no sin proclamar antes la superioridad de los historiadores antiguos sobre los historiadores modernos, puesto que los primeros, al saber y a la elocuencia, juntan el estudio de los caracteres. En fin, Montaigne, como Sibiuda, se ejercita ahincadamente en el conocimiento de sí mismo, que considera también primordial, pero con dos diferencias que es preciso subrayar. Para Sibiuda el conocimiento propio es un escalón para elevarse al conocimiento del Creador; para Montaigne es un punto de término. El autor del *Libro de las criaturas,* mediante el ejercicio introspectivo, estudia al hombre específico, *in quantum homo est;* Montaigne —más cerca, en este punto, del *cogito* cartesiano—estudia a Montaigne, esto es, al hombre individual: "Yo mismo soy la materia de mi libro",

(158) *Essais,* II, 103.

advierte al lector al ir a comenzar sus *Essais*. Y más adelante: "Hace muchos años que no tengo más que a mí mismo como punto de mira de mis pensamientos, que no observo intensamente y estudio más que a mí; y si yo estudio otra cosa, es para súbitamente recostarla sobre mí, o en mí, por mejor decir" (159). O más lapidariamente: "Yo me estudio a mí mismo más que otra cosa; es mi metafísica; es mi física" (160).

Después de haber destruído la razón, se pregunta Montaigne si puede el hombre encontrar la certeza por la que viene anhelando inútilmente. Estamos ya en el tercer momento de la *Apologie*. "El hombre—escribe— puede elevarse por encima de su humanidad, si Dios le tiende la mano; si, abandonando sus propios medios, se deja subir y levantar por los medios puramente celestes", esto es, por la fe religiosa. Fuera de la fe no hay certeza posible, se lee reiteradamente en la *Apologie*. Confiesa Montaigne que una de las razones que le ha hecho optar por el pirronismo es que esta doctrina, a diferencia de otras, presenta al hombre "desguarnecido de toda ciencia humana", con lo cual le prepara de este modo "para alojar dentro de sí la ciencia divina, aniquilando su juicio para dejar más sitio a la fe". Montaigne ha pasado, pues, del escepticismo al fideísmo. "Nuestra fe—se lee todavía en la *Apologie*—no es nuestro fruto, es un puro presente de la liberalidad de otro. No es por discurso o por nuestro entendimiento que hemos recibido nuestra religión, es por la autoridad y por mandato extraño. La debilidad de nuestro juicio nos ayuda a ello más que la fuerza, y nuestra ceguera más que nuestra clarividencia. Es por la ingerencia de nuestra ignorancia más que de nuestra ciencia que somos conocedores de ese divino saber." El libro de las criaturas o de la Naturaleza queda, pues, ahora definitivamente invalidado por el libro de la Biblia. Pero, aun situado Montaigne en los antípodas del pensamiento de Sibiuda, hay un punto final de coincidencia o, quizás mejor, de intersección entre ambos autores. "Es para los cristianos una ocasión de creer—escribe Montaigne, repitiendo una idea de Sibiuda—el encontrarse con una cosa increíble, tanto más conforme a la razón cuanto ella es contraria a la humana razón" (161).

---

(159) *Essais*, II, 59.

(160) *Essais*, III, 371.

(161) Escribe Sibiuda, *Liber creaturarum*, tít. 213: "Et ex inde sequitur, quod quia articuli fidei Christianae sunt altissimi et supra omnem hominem, quod ex hoc et propter hoc sunt magis credibiles, et maxime certi et firmi."

Escribe Montaigne en la *Apologie*: "C'est aux chrestiens une occasion de croire que de rencontrer une chose incroiable. Elle est d'autant plus selon raison qu'elle est contre l'humaine raison."

Montaigne se dió perfecta cuenta de la contradicción existente entre la primera parte de la *Apologie* y el resto de este ensayo extraordinario, contradicción que lo es también respecto al pensamiento fundamental del *Libro de las criaturas.* La *Apologie,* escrita a retazos y por etapas, como los demás ensayos, probablemente utilizando fragmentos escritos con anterioridad y que expresan el genuino pensamiento de Montaigne, resultó, una vez terminada, un plato fuerte doctrinal, excesivo para damas tiernas o piadosas. Por eso, para no tener que velar su propio pensamiento y salvar al mismo tiempo el compromiso contraído, dice el autor de la *Apologie* a la egregia destinataria de este escrito, su discípula, con una cortesía paternal muy propia de quien era Caballero de la Orden del Rey y Gentilhombre de su Cámara: "Vos, por quien yo me he tomado el trabajo de explanar un tan largo escrito contra mi costumbre, no dejaréis de ningún modo de continuar defendiendo a vuestro *Sebon,* de cuya forma ordinaria de argumentar os habéis diariamente penetrado, y ejercitaréis en esta tarea vuestro espíritu y vuestro estudio."

25. Dejando ya de lado la *Apologie,* la influencia de Sibiuda sobre Montaigne en los *Essais,* aunque difusa, ha sido muy considerable. El profesor J. Coppin, que ha estudiado, en un libro excelente y muy documentado (162), las relaciones filológico-literarias y doctrinales entre aquellos dos escritores, concluye que, aparte un cierto número de reminiscencias, de comparaciones interesantes e ideas de detalle que han pasado a los *Essais,* tomadas del *Libro de las criaturas,* y prescindiendo también de que el ejercicio de la traducción de esta obra fué para el autor de los *Essais* una primera ocasión de crearse un estilo, el trato con Sibiuda desarrolló y afirmó en Montaigne la tendencia a moralizar. "Es en parte gracias al *Libro de las criaturas*—afirma Coppin—que Montaigne, desentendiéndose muy pronto de la compilación impersonal, ha inventado el género original del *ensayo.* El *ensayo* es una especie de meditación moral, muy análoga a los capítulos de Sibiuda" (163). El *Libro de las criaturas,* a su juicio, ha de ser considerado como una fuente harto importante de los *Essais,* pues ha contribuído, con la aportación de algunos principios directivos, a establecer el método general de esta segunda obra (164).

---

(162) *Montaigne traducteur de Raymond Sebon,* que hemos utilizado y citado anteriormente.

(163) Obra cit., Conclusión, pág. 261.

(164) Desarrolla esta tesis en su obra cit., cap. VIII, "Le *Livre des créatures* et la méthode générale des *Essais*". Téngase presente, sin embargo, que Montaigne es uno de los restauradores de la moral y de la sabiduría paganas.

En torno al nombre de Montaigne encontramos una constelación de escritores y apologistas que se interesaron por la obra de Sibiuda. Sería injusto omitir el nombre de Adriano Turnebo, muerto en 1565, el hombre que "sabía todo lo que se puede saber del *Libro de las criaturas*", a quien acudió Montaigne para informarse—seguramente antes de emprender su traducción—, según nos cuenta al comienzo de la *Apologie*. Transcribe el autor de los *Essais* el juicio que recogió de labios de Turnebo acerca de la obra de Sibiuda, "quinta esencia sacada de Santo Tomás de Aquino" (165). Du Plessis-Mornay, protestante, en su *Traité de la Vérité chrétienne* (1581) y Pedro Charron, autor del *Traité de la Sagesse* y admirador acérrimo de Montaigne, en las *Trois Vérités* (1593), aun adoptando puntos de vista dispares del pensamiento de Sibiuda, experimentaron la influencia parcial del *Libro de las criaturas:* ambos aceptan los cuatro grados o escalones de la jerarquía de los seres. Hugo Grocio, en el prefacio dirigido a Jerónimo Bignon, que figura en la traducción francesa de su tratado *De veritate religionis christianae,* sin fecha, pero anterior a 1656 (166), dice que Sibiuda "trató esta materia muy sutilmente en sus razones de filosofía", y recomienda a Bignon la lectura de las obras que sobre dicho asunto escribieron Sibiuda, Luis Vives y Duplessis-Mornay.

26. Gracias a Montaigne el pensamiento de Sibiuda fué conocido por aquel genio atormentado y alegre a la vez, cristiano sincerísimo, que se llamó Blas Pascal. La influencia del *Libro de las criaturas* sobre los *Pensées*—estudio éste que requeriría un capítulo especial—se traduce doblemente en un contraste y en una coincidencia. Desde el punto de vista de la explicación del texto sagrado, Pascal, que no admite otro argumento que el de autoridad y sistemáticamente excluye todo esfuerzo de la razón, representa la antítesis del pensamiento de Sibiuda (que proclama abierto para todos el libro de las criaturas o de la Naturaleza) y, en general, del lulismo; pero, por otro lado, Sibiuda y Pascal convienen en encontrar en el hombre los principios de la verdadera religión. Pascal, jansenista, patentiza el gran fondo de la miseria humana, la cual postula el recurso extraordinario de la gracia divina; Sibiuda, que también extrema los efectos de la caída del hombre por el pecado origi-

---

(165) El cardenal Bona en su *Notitia Auctorum,* palabra "Raymundus de Sabunde", escribe: "Adrianus Turnebus dicebat, hunc Librum (creaturarum) esse quintam essentiam D. Thomae" (cit. por el P. ANTONIO-RAIMUNDO PASQUAL, *Vindiciae Lullianae,* dissert, I, § I, pág. 17).

(166) La primera traducción francesa fué impresa en 1636, en Amsterdam, siendo Grocio embajador de la Corona de Suecia cerca del Rey de Francia.

nal (167) y que, como Pascal, afirma que "el peor mal del hombre es ignorarse a sí mismo" (168), descubre, como hemos visto, en el hombre mismo el instrumento de la experiencia interna y externa que le aportará argumentos "infalibles" para fundamentar la verdadera religión. Pero entre estos argumentos infalibles, además de los de razón, hay una serie de argumentos pragmáticos o *a posteriori,* esgrimidos con singular destreza, argumentos que podríamos denominar de persuasión y que equivalen a las "razones del corazón" pascalianas. Ambos, Sibiuda y Pascal, con el objeto de fundamentar la religión cristiana, hacen una apelación suprema a la naturaleza humana y prueban que ninguna otra religión positiva la ha interpretado mejor ni ha sabido aportar al hombre el consuelo y la paz interior, según Pascal, la alegría y la máxima ganancia espiritual, según Sibiuda.

La apología del Cristianismo contenida en los *Pensées* de Pascal es el punto final del proceso lógico-histórico de aquella literatura polémico-apologética medieval, vista por su lado cristiano; y esta literatura, cual fruto maduro del método comparativo que le servía de base, cristaliza, por último, en una filosofía de la religión. El mismo Pascal, para la redacción de sus *Pensées,* había vuelto a leer toda la Sagrada Escritura, San Agustín y el *Augustinus* de Jansenio, Epicteto y Montaigne, que constituye como su Biblia laica, Charron y Grotius, y especialmente las obras de dos catalanes: Ramón Sibiuda, que le sugiere las líneas fundamentales de su apología, y Ramón Martí, que le ilustra en todo lo referente a la historia del pueblo judío y al conocimiento de la tradición hebraica, punto éste que constituye un momento decisivo de la argumentación pascalina (169). Los *Pensées* son, pues, el coronamiento lógico

---

(167) Cfr. especialmente el tít. 248.

(168) Cfr el tít. 248 del *Liber creaturarum,* y en cuanto a Pascal, *Pensées,* n.º 66 y otros (ed. Brunschvicg).

(169) Molinier, en el prefacio general de su edición de los *Pensées* (París, Lemerre, 1877-1879), basándose en las notas halladas en los manuscritos, precisó las influencias del *Pugio fidei* sobre aquella obra de Pascal. Mr. Léon Brunschvicg, con un espíritu analítico notable, pero que a veces le quita la firmeza del juicio, ha estudiado a fondo el problema de las relaciones doctrinales de R. Sibiuda y R. Martí con los *Pensées* en el importante capítulo que dedica a las "lecturas e influencias sobre Pascal" (vol. XII de la gran edición de las "Oeuvres complètes", I de los *Pensées,* París, 1904, 3.ª parte, págs. LXXIII-LXXV y XC-XCII), allanando la tarea del historiador crítico al insertar, por notas al texto de los *Pensées,* las correspondencias con el *Pugio fidei* (vols. XIII y XIV) y, sobre todo, al publicar la edición fototípica del manuscrito de los *Pensées* (París, Hachette, 1905). Mr. F. Strowski, en su laureada obra *Histoire du sentiment religieux en France au XVII*ᵉ *siècle. Pascal et son temps* (3 vols., París, 1909, 1910 y 1913), escribe: "Pascal a fait peu d'emprunts directs à la *Théologie naturelle* (es decir, el *Libro de las criaturas),*

de toda una línea de pensamiento—que es a la vez una ruta del lulismo—, sostenida principalmente por la que podríamos denominar dinastía intelectual hispano-catalana de los cuatro Raimundo o Ramón, a saber: Ramón de Peñafort, Ramón Martí, Ramón Lull y Ramón Sibiuda.

27. Durante el siglo XVII la obra de Sibiuda es editada, todavía con el título de *Theologia naturalis,* en Francfort-s-Maine (1635) y en Lyón (1648), y la *Viola animae* en Lyón (1609, 1650 y 1668) y en Colonia (1700). En 1661, el pedagogo y humanista Juan Amós Comenio publicó en Amsterdam un nuevo compendio del *Liber creaturarum* con el título de *Oculus fidei* (170). No bien compenetrado con el pensamiento de Sibiuda, la obrita va dirigida contra los ateos, epicúreos, judíos y turcos, pero especialmente contra los socinianos. Como en el caso de la *Viola animae,* quiso el autor presentar la obra de Sibiuda en un estilo más atractivo, a fin de introducirla en los medios protestantes, pero con escasa fortuna. Algunos años después el gran historiógrafo francés Juan Mabillon, benedictino en San Mauro, recomienda la lectura de nuestro filósofo en su *Traité des études monastiques,* publicado en 1691.

A principios del siglo XVIII el capuchino Jovenal de Nonsberg *(Juvenalis Ananiensis),* autor de un opúsculo luliano titulado *Artis magnae sciendi brevissima synopsis* (1689), publica una *Theologia rationalis*

---

mais on dirait que, dans ses *Pensées,* elle est sousjacente. C'est la même idée qui circule toujours dans l'oeuvre achevée de Sebond, dans l'ébauche brisée de Pascal." Y añade que el antiguo y hoy ignorado libro de Sibiuda "par Saint François de Sales et par Pascal est entré dans notre conscience et dans nos imaginations" (vol. III, cap. IX, pág. 238 y sigs.). Respecto al *Pugio fidei,* del cual hace un detenido estudio, afirma que ha sido, para Pascal, "la mine ou le trésor dans lequel on puise à pleines mains", y que "Pascal étudie, plus près qu'aucun autre livre, celui-là" (ibid., cap. IX, art. III, pág. 258, y todo el art. IV, págs. 259-268). Mr. Jacques Chevalier, en su bello y profundo libro sobre *Pascal* (París, 4.ª ed., 1922), coincide, abreviadamente, con los juicios de Strowski (cap. V, pág. 163 y sigs.); cfr. su estudio: *Y a-t-il une philosophie espagnole?* (en *Estudios eruditos in Memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín,* t. I, Madrid, 1927, págs. 1-4). "Sebon —escribe J. Coppin—remplit déjà un peu le programme de Pascal: montrer que la religion n'est point contraire à la raison; vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis, montrer qu'elle est vraie" (obra cit., cap. II, pág. 31).

(170) "*Oculus fidei, Theologia naturalis, sive liber creaturarum,* specialiter de homine et natura eius, in quantum homo est, et de his quae illi necessaria sunt ad cognoscendum Deum et seipsum, omniaque quibus Deo, proximo, sibi obligatur ad salutem; a Raymundo de Sabunde ante duo saecula conscriptus, nunc autem latiniore stylo in compendium redactus et in subsidium incredulitatis Atheorum, Epicureorum, Judaeorum, Turcarum aliorumque infidelium, nominatim Socinianorum et aliorum Christianorum mysterio fidei suae non attendentium." Este compendio fué incluído en el Índice de Sarmiento y Valladares en 1707.

(1703), que es un profundo comentario al *Liber creaturarum* (171). Algo más tarde, Juan Alberto Fabricius, natural de Leipzig, teólogo luterano y gran bibliógrafo, hace un apreciable análisis de la obra de Sibiuda, seguida de un cálido elogio, en su obra titulada: *Delectus argumentorum et Syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos, deistas seu naturalistas idololatras, judaeos et muhammedos lucubrationibus suis asseruerunt,* la cual fué publicada en Hamburgo en 1725. En cambio, en el mismo siglo XVIII y en el siguiente, la obra de Sibiuda, desviada de su pensamiento primitivo, se convierte en un manual de apologética de circunstancias. Esto acaece principalmente en Italia. Juan Regoli publica en Cesena-Faenza (1789-1795) una "traduzione libera", verdadera refundición del *Libro de las criaturas,* con el título de "*Teologia naturale* di Raimondo Sabunde, filosofo del secolo XV", distribuída en cinco tomitos y anotada. Más tarde, un sacerdote de la Compañía de Jesús hace una nueva refundición "acomodada a los estudios de la juventud del siglo XIX", con el título de "*Le creature.* Ampio libro dell' uomo. Opera di Raimondo Sabunde, filosofo del sec. XV", siendo editada sucesivamente en Faenza (1819), en Módena (1826), en Orvieto (1827) y en Ferrara (1839). En esta última edición figura un opúsculo del mismo traductor titulado: *Metodo di addotrinare sul libro "Le creature" di Raimondo Sabunde.*

En 1852 ve la luz en Sulzbach una nueva edición de la obra de Sibiuda (172), la última de que tenemos noticia, y a pesar de haber sido compuesta sobre las mejores ediciones, según se hace constar, dista mucho de ser una edición correcta.

28. Con ser Sibiuda el mayor filósofo español del siglo XV, no ha sido, en España, leído y saboreado como en Francia, ni estudiado con la docta persistencia con que lo ha sido en Alemania. Esto explica que no se haya suscitado entre nosotros ningún movimiento doctrinal de hondura alrededor del *Libro de las criaturas,* con la consiguiente aportación al pensamiento nacional. De las prensas españolas ha salido una única edición del *Liber creaturarum* (173); no existe todavía una traducción

---

(171) Véase a H. HURTER, S. J., *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae,* Oeniponte (Innsbruck), 1910, t. IV, pág. 713.

(172) *Raymundi de Sabunde Theologia Naturalis seu Liber creaturarum, ad optimarum editionum fidem denuo recognitus.* Solisbaci, J. E. de Seidel, 1852. En 12.°, XXVIII + 648 págs. Prólogo de Joaquín Sighart. En esta edición se prescinde del Prólogo.

(173) No tenemos más noticias de esta edición española, aparecida en Valladolid en 1549, que su mención por B. de R. [el P. Basilio de Rubí, O. M. Cap.] en la revista "Criterion", Barcelona, 1936, XII, pág. 48.

castellana de la obra de Sibiuda. El profesor Dr. Cipriano Montserrat emprendió, en 1926, una traducción catalana, exacta y cuidada, ilustrada con notas, basada en la edición de Sulzbach de 1852, pero no fué continuada (174). Solamente podemos registrar la traducción al castellano que de la *Viola animae* publicó en Madrid y en 1614 Fr. Antonio de Arés, de la Orden de los Mínimos, con el título de *Diálogos de la naturaleza del hombre, de su principio y de su fin,* reimpresa también en Madrid en 1616. El traductor, escasamente informado, reproduciendo los errores de la obra original, afirma de plano que dichos diálogos son "traducidos de lengua latina, en la cual los compuso el muy docto y piadoso Maestro *Remundo Sebunde*". En 1854 vió la luz en Barcelona una traducción española de aquella segunda refundición italiana antes anotada, con el título de "*Las criaturas.* Grandioso tratado del hombre. Escrito por Raimundo Sabunde, filósofo del siglo XV", seguida de un tratado titulado: "Armas de los débiles para vencer a los fuertes". En esta traducción, muy difundida por España, el pensamiento inicial del *Libro de las criaturas* queda totalmente desfigurado.

Sin paradoja podría afirmarse que, en España, Sibiuda ha sido más defendido que leído y estudiado. Un ejemplo que parece confirmar esta aseveración nos lo ofrece Juan Pablo Forner, quien, antes de terminar el siglo XVIII, se consideró obligado a entrar en el palenque para hablar de aquel filósofo español; pero sus juicios, dictados por la perentoriedad de la defensa contra los ataques del abate Denina, adolecen de insuficiencia y precipitación. El meritísimo autor de la *Oración apologética* (175), además de no sentir la preocupación de situar previamente a Sibiuda, cree que el *Libro de las criaturas* es la práctica, no del *Ars magna,* sino del libro *De ascensu et descensu intellectus,* a pesar de lo cual se pierde en una serie de vacilaciones que le llevan a negar, o al menos a poner en duda, la filiación luliana de aquella obra, por falta de un conocimiento detenido y completo de la misma. Sibiuda y su obra han sido mezclados en las luchas y antipatías seculares entre lulistas y antilulistas. Omitimos dar nombres, porque habremos de insistir sobre este punto al tratar de las polémicas lulianas en España durante el siglo XVIII. La cuestión acerca de la ortodoxia del *Liber creaturarum* ha constituído

---

(174) En la revista "Criterion", Barcelona, 1925, págs. 49-59 y 162-173; 1926, págs. 142-151 y 407-417, y 1931, págs. 238-248.

(175) "*Oración apologética* por la España y su mérito literario, para que sirva de exornación al discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín, respondiendo a la cuestión: *¿Qué se debe a España?*", Madrid, Imprenta Real, 1786.

hasta nuestros días un tema apasionante que ha absorbido el interés auténtico de esta obra singular.

Gracias a las felices intervenciones de Menéndez y Pelayo, se ha abierto, en España, un cauce seguro a los estudios sibiudianos. El gran polígrafo santanderino defendió, con ecuanimidad, la ortodoxia esencial del autor del *Libro de las criaturas* (176); vindicó para España su patria (177); señaló certeramente, aunque sin puntualizar demasiado, su filiación luliana, y supo situarlo dentro de la historia de la filosofía en general y del pensamiento español en particular; en fin, adentrándose en el pensamiento de Sibiuda, hizo paladear al lector español, y ello no es poco, las jugosas páginas del *Libro de las criaturas* dedicadas a la filosofía del amor, subrayando el capital interés que las mismas ofrecen para la historia, todavía oscurísima, de los orígenes y primeros pasos de nuestra mística (178).

No existe una edición crítica del *Liber creaturarum*. Una edición de este género habría de basarse más que en las ediciones anteriores, llenas de incorrecciones, en los manuscritos, especialmente el coetáneo que se guarda en la *Biblioteca comunal* de Tolosa (de Francia), cotejado con los manuscritos existentes en diversas bibliotecas extranjeras y aun en España (179). He ahí una empresa muy adecuada al espíritu español de nuestros días y que constituiría el mejor homenaje a la memoria del autor del *Liber creaturarum*.

29. Fuera de España y examinando en conjunto la considerable bibliografía moderna acerca de Sibiuda y su obra (180), a cuyo estudio no

---

(176) *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. de Madrid, 1917, t. III, cap. V, art. III, págs. 279-283.

(177) *La patria de Ramundo Sabunde* (véase la nota 4).

(178) *Historia de las ideas estéticas en España*, ed. de Santander, 1940, t. I, cap. IV, págs. 418-429.

(179) Para los manuscritos y ediciones del *Liber creaturarum*, y también para las traducciones, compendios y refundiciones del mismo, véanse: SUÁREZ BÁRCENA, su Bibliografía inserta en la *Revista de Instrucción Pública* correspondiente al año 1853; KLEIBER, *obra cit.*, págs. 1-17; REULET, *obra cit.*, c. VIII, págs. 146-157; SALVADOR BOVÉ, *obra cit.*, c. VIII, págs. 408-420; SCHAARSCHMIDT, *obra y lugar cits.*; J. COPPIN, *obra cit.*, Introduction, págs. 11-16, y FRANCISCO J. ALTÉS ESCRIBÁ, *obra cit.*, Apéndice Bibliográfico (hoy por hoy, el más completo), págs. 21-35.

Unicamente nos permitiremos añadir, a la lista de los doce manuscritos mencionados por este último autor, otro existente en la Biblioteca Capitular de Tortosa (n.º 249) e indicar que el códice n.º 9 se encuentra hoy en el Archivo Histórico Municipal de Barcelona por donación del ilustre patricio D. Eduardo Toda.

(180) Para la moderna bibliografía sobre Sibiuda hemos de referirnos a las obras citadas en el curso del presente estudio, cuyos autores, siguiendo la numeración de las notas respectivas, son: T. Carreras y Artau (nota 1), Kleiber (n. 2),

podemos descender, el crítico imparcial puede certificar el siguiente hecho. En Alemania, que lleva la delantera en el culto intelectual a Sibiuda, se registra una serie bastante numerosa de tesis doctorales y disertaciones académicas, procedentes, la mayoría, de medios protestantes, en las cuales, prescindiendo ahora de la mayor o menor exactitud de sus juicios, se estudia siempre con devoción y seriedad el *Libro de las criaturas.* Lugar común a todas ellas es considerar a Sibiuda como un fiel y acérrimo defensor de las tradiciones de la Iglesia romana y de los derechos del Papado. Pues bien; de otro lado, encontramos otra serie de trabajos redactados por escritores católicos, aparecidos muchos en diccionarios teológicos y apologéticos, siendo de notar que aun aquellos que mantienen viva la simpatía hacia Sibiuda, suelen exteriorizarla con limitaciones y reservas, hijas del temor de hallarse delante de un presunto incubador del Protestantismo.

Sibiuda, como Lull, es uno de esos filósofos en todo tiempo discutidos y no siempre bien interpretados, que tienen que abrirse paso entre dos fuegos contrarios. Desde Nicolás de Cusa, los nombres de estos dos filósofos van unidos en las aficiones y en las simpatías o antipatías de lectores y polemistas: son compañeros inseparables de exaltación o de infortunio, y con esta condición han pasado a la historia de la filosofía. Aun prescindiendo de las alegaciones anteriores, bastaría este síntoma,

---

Reulet (n. 3), M. Menéndez y Pelayo (nn. 4, 27, 175, 176 y 177), Compayré (n. 7), S. Bové (n. 9), Altés Escribá (n. 16), Schaarschmidt (n. 20), Probst (n. 107) y J. Aviñó (n. 141). A las cuales hay que añadir las siguientes monografías, que en su casi totalidad hemos podido consultar: Fr. Holberg, *De Theologia naturali Raimundi de Sabunde,* Halle, 1843; Rothe, *Dissertatio de Raymundo de Sabunde,* Turici (Tours), 1846; David Matzke, *Natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts,* Breslau, 1846; J. Schaur, *Raymundus von Sabunde* (Programa de 1850 para la Universidad de Dillingen, citado por Menéndez y Pelayo, *Hist. de las ideas estéticas en España,* lugar cit.); Dr. Maximilian Huttler, *Die Religions-Philosophie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie,* Augsburg, 1851; F. Nitzsch, *Quaestiones Raimundanae,* en "Zeitschrift für die historische Theologie", 1859, Gotha, págs. 392-435; Alexis Schumann, *Raimundus von Sabunde und der ethische Gehalt seiner Naturtheologie,* Crefeld, 1875; Filippo Cicchilti-Suriani, *Sopra Raimundo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV. Studio storico critico,* Aquila, 1889, y Schenderlein, *Die philosophischen Anschauungen des Raimund von Sabunde,* Leipzig, 1898. Prescindimos de los juicios de los historiadores de la filosofía y de las recensiones de los diccionarios filosóficos, teológicos o de apologética cristiana, si bien haremos una excepción con el artículo de la "Enciclopedia Universal Ilustrada" publicada por Espasa-Calpe, S. A., t. 52, 1926, cols. 1101-1103, muy completo en la parte biográfica y bibliográfica.

Para las relaciones doctrinales entre Sibiuda, Montaigne y Pascal, véanse las bibliografías de las notas 151 y 169.

no por exterior a la doctrina menos significativo, y la importancia filosófica de la obra de Sibiuda, para que quede justificada la inclusión de este autor en el presente esbozo de historia filosófica del lulismo y que, dentro de la misma, le hayamos dedicado un capítulo especial.

# CAPÍTULO XXI

## EL LULISMO EN EL RENACIMIENTO

### I

### Influencias lulianas en Nicolás de Cusa

El lulismo en Italia durante los siglos XIV y XV. — Nicolás de Cusa; su importancia en la propagación del lulismo. — Entusiasmo del Cusano por los escritos de Lull. — Su posición respecto al *Ars magna.* — Asimilación y reforma de doctrinas lulianas por el Cusano. — Nicolás de Cusa y Sibiuda.

1. Hemos intentado, en los tres capítulos precedentes, reconstruir la historia del lulismo medieval. Para que el cuadro resultase completo, habría que añadirle la descripción del lulismo italiano a partir de los núcleos primitivos de adeptos atraídos por Lull a su paso por las ciudades de Italia y de la constitución de un nutrido depósito de libros lulianos en Génova. Pero las noticias que hemos logrado reunir acerca de aquel incipiente movimiento, consignadas ya en parte (1), son escasas e inconexas y no permiten aventurar una reconstrucción de su proceso. En la imposibilidad de colmar esta laguna, nos limitaremos aquí a aducir algunos datos más. Al siglo XIV se remonta, probablemente, una versión toscana del *Libre de Meravelles,* que fué muy leída, pues de ella se conservan cinco manuscritos en Venecia, Módena, Munich y Oxford; Venecia parece haber sido el lugar de su redacción. El incremento de las relaciones culturales con la Confederación catalano-aragonesa infundió nueva savia al lulismo italiano; pues, mientras por una parte Virgilio Bornati y fray Mario de Passa

(1) Véase el cap. XVIII, § II, núms. 6, 8, 11 y 13, págs. 16, 18, 24 y 26, y § IV, n.º 33, pág. 57, del presente tomo, y asimismo el artículo del P. Miguel Batllori, *Reliquies manuscrites del lul-lisme italià,* "Analecta Sacra Tarraconensia", XI, 1935.

atravesaban el mar rumbo a Mallorca en alas de sus empeños lulianos, y en la península Bartolomé Gentile se incorporaba al grupo lulista de Valencia (2), por otra, maestros lulianos salidos de las escuelas de Barcelona y de Mallorca se trasladaban a Italia y difundían allí sus enseñanzas. En el siglo XV un brote de lulismo, trasplantado o reforzado al parecer desde Venecia, arraigó en Padua y cobró lozanía en la lucha contra el averroísmo predominante en aquella Universidad. Debió jugar un papel importante en esta peripecia Fantini Dandalo, un patricio veneciano, tocado ya de la afición a los clásicos griegos y latinos (3), en quien podemos ver por ahora al primer personaje renacentista contagiado de lulismo. En casa de Fantini Dandolo profesó el maestro barcelonés Juan Bulons, en 1433, unas lecciones de exposición del *Ars magna* de Lull (4), de cuyo manuscrito fué facilitada copia, unos años más tarde, para difusión de la obra (5). Elevado Dandolo a la sede episcopal de Padua en 1448 (6), allí actuó en seguida otro maestro luliano, el minorita Juan Ros, quien, estando en Padua, compuso en 1449 su *Tractatus de grammatica* y en 1450 su *Artificium aritmeticae* (7).

2. En el medio paduano, ignoramos por qué caminos, fué iniciado, poco antes de estas fechas, en el conocimiento de Lull un gran pensador y hombre de acción, que estaba destinado a difundir el movimiento luliano por Europa y a conferirle un sentido de universalidad. Nos referimos a Nicolás Chrypffs o Krebs (1401-1464), originario de Cues o Cusa en la región de Tréveris, junto al Mosela, alemán de nacimiento, pero italiano por su formación universitaria. En Padua estudió Nicolás Derecho y Matemáticas, aprendió con Toscanelli Física y Astronomía, y cursó, en fin, las enseñanzas de Teología, a cuya terminación fué llamado a ejercer

---

(2) Véase el cap. XIX, § I, núms. 4 y 12, págs. 64 y 81-83, del presente tomo.

(3) FOSCARINI, *Della letteratura veneziana*, pág. 69 (citado por W. PARR GRESWELL, *Memoirs of Angelus Politianus, Joannes Picus of Mirandula, etc.*, 2.ª ed., Manchester, 1805, pág. 269, nota *f*).

(4) *Lectura super artificium artis generalis*, existente en el ms. 10.551 de la Biblioteca de Munich. He aquí el *explicit* del manuscrito: "Finita fuit hec lectura 1433 ven. die lune 28 mensis septembris per venerabilem magistrum johannem bolons in domo dni. Fantini dandoli" (J. RUBIÓ BALAGUER, *Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen*, "Revista de Filología Española", IV, 1917, págs. 308 y 316).

(5) Manuscrito lat. misc. 26 de la Biblioteca Bodleiana en Oxford, acabado de copiar en Venecia el día 10 de agosto de 1438 (P. BOHIGAS, *El repertori de manuscrits catalans. Missió a Anglaterra*, "Estudis Universitaris Catalans", Barcelona, XIII, 1927, pág. 427).

(6) EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, II, 2.ª ed., Münster, 1914, pág. 139.

(7) Manuscrito 10.544, del siglo XV, existente en la Biblioteca de Munich. Las indicaciones de año y lugar constan en el mismo manuscrito.

elevados cargos eclesiásticos y a desempeñar delicadas misiones diplomáticas (8). En Padua se relacionó intelectualmente con su obispo Dandolo, quien, hacia 1450, le regaló un ejemplar de la obra de Lull *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem,* traducida al latín el año 1407 en Barcelona, de donde se la habían traído, a buen seguro, los maestros lulianos ya citados (9).

Las investigaciones modernas sobre Nicolás de Cusa han puesto en claro desde el primer momento su enorme importancia como vehículo de propagación del lulismo. Por su influencia, según se dijo, las obras de Lull fueron conocidas en los cenobios alemanes a través de numerosas copias mandadas sacar de los manuscritos italianos (10). Su entusiasmo por Lull se contagió, además, a una brillante pléyade de admiradores y discípulos, cuya actuación en Alemania, Francia e Italia señalaremos muy pronto (11). En ambos aspectos, los trabajos de los bibliógrafos Kraus (12) y Marx (13), y de los historiadores Tocco (14), Rotta (15) y Vansteenberghe (16), condujeron a resultados valiosos. Pero quedaba sin descifrar la influencia ejercida por las doctrinas de Lull en el pensamiento filosófico-teológico del propio Nicolás, acerca de la cual los autores se despachaban con meras vaguedades o se perdían en infundadas conjeturas. El estudio de esta cuestión capital ha entrado en un nueva fase desde hace unos diez años, a partir de la publicación de las obras de Nicolás de Cusa en edición crítica patrocinada por la Universidad de Heidelberg (17) y del

---

(8) Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* III, 12.ª ed., por los Drs. Max Frischeisen-Köhler y Willy Moog, Berlín, 1924, pág. 72 y sgtes.

(9) Véase el cap. XIX, § I, n.º 6, texto y nota 27; págs. 67 y 68 del presente tomo. En cuanto al hecho de la donación, consúltese el estudio allí citado de Honecker, pág. 258, nota 26, y el de J. Rubió, antes citado, pág. 310.

(10) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 13, págs. 26 y 27 del presente tomo.

(11) Véase el § II del presente capítulo.

(12) F. X. Kraus, *Die Handschriftensammlung des Kardinals Nikolaus von Cusa,* "Serapeum", Zeitschrift für Bibliothekswesen, Handschriftenkunde und ältere Literatur, Jahrg. 24 (1864) und 25 (1865).

(13) Jakob Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues,* Trier, 1905.

(14) Felice Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno,* "Rendiconti della R. Accademia dei Lincei", classe di scienze morali, storiche e filologische, serie V, vol. I, Roma, 1892, págs. 503-538 y 585-622.

(15) Paolo Rotta, *La biblioteca del Cusano,* "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", XIX, 1927, págs. 22-47, y *Il Cardinale Nicolò de Cusa,* Milano, 1928.

(16) Edmond Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance,* "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", XIV, 2-4, Münster, 1915; *Le Cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920.

(17) *Nicolai de Cusa opera omnia* jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Leipzig, Félix Meiner, años 1932 y sgtes.

magnífico estudio sobre el fondo luliano de la biblioteca del gran Cardenal, debido a Honecker (18). Apoyándose, en buena parte, en los resultados obtenidos por éste y en el conocimiento de aquéllas, la investigación histórico-doctrinal ha abordado últimamente el tema del parentesco entre Lull y el Cusano. Señaló el rumbo a la nueva tendencia el propio M. Honecker en un breve artículo, en el que anunciaba haber hallado "un crecido número de nuevos puntos de contacto" entre Lull y el Cusano (19) y prometía exponerlos próximamente en otro estudio suyo de carácter doctrinal, del que nos anticipó unas escasas, aunque sustanciosas, muestras. Pero el mérito de haber llevado aquella tendencia a la práctica corresponde al P. Miguel Florí, S. J. (20), quien por procedimientos de crítica histórica interna ensayó mostrar la ascendencia luliana del principio de la coincidencia de los opuestos, fundamental en el sistema de Nicolás de Cusa. Por su parte, el P. Erhard W. Platzeck, O. F. M. (21), resucitando la ponderada exposición del asunto que antaño hiciera el cisterciense P. Pasqual, lo ha enfocado con mucha mayor amplitud, tratando de puntualizar las semejanzas y las diferencias entre el pensamiento de Lull y el de Nicolás de Cusa, la filiación luliana de algunas doctrinas características del Cusano y la común derivación de otras doctrinas coincidentes en ambos pensadores respecto de fuentes anteriores escolásticas o patrísticas. Basaremos nuestra exposición en estas recientes investigaciones tan fructíferas, no sin advertir que, pese al gran avance que con ellas se ha obtenido, el tema no está exhausto y subsisten puntos oscuros, cuya aclara-

---

(18) Martín Honecker, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nicolaus von Cues,* "Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft", 1. Reihe, 6. Band, Münster, 1937, págs. 252-309.

(19) "Der Verfasser hat diese Untersuchung in Angriff genommen. Es ist ihm bereits gelungen, eine grössere Zahl neuer Berührungspunkte zu ermitteln, die sich über die ganze Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit des Cusanus verteilen..." (M. Honecker, *Ramon Lulls Wahlvorschlag Grundlage des Kaiserwahlplanes bei Nikolaus von Cues?,* "Historisches Jahrbuch", vol. 57, 1938, pág. 572). Por la temprana muerte del profesor Honecker, ocurrida en 1941, ha quedado incumplida—que sepamos—su promesa de darnos a conocer tan interesantes hallazgos de orden histórico-doctrinal.

(20) Miguel Florí, S. J., *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?,* en la revista "Las Ciencias", Madrid, VII, n.º 3, 1942, págs. 585-606. Este estudio había sido dado a conocer por su autor en Zaragoza, el año 1940, con ocasión del Congreso allí celebrado por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.

(21) Erhard-Wolfram Platzeck, O. F. M., *Observaciones del Padre Antonio Raimundo Pascual, O. Cist., sobre lulistas alemanes.* A) *El lulismo en las obras del Cardenal Nicolás Krebs de Cusa,* "Revista Española de Teología", I, 1940-41, págs. 731-765, y II, 1942, págs. 257-324.

ción está pendiente de que vean la luz algunos escritos latinos de Lull todavía inéditos (22).

3. En el hospital fundado en su villa natal de Cues por Nicolás se conserva aún la mayor parte de los códices que integraron su biblioteca, donados por el Cardenal al morir. Merced a una revisión cuidadosa de los manuscritos lulianos existentes en la misma, realizada *in situ* por M. Honecker en marzo de 1936, estamos hoy en posesión de un conjunto de datos valiosísimos que habían escapado hasta ahora a la perspicacia de los bibliógrafos y no habían podido ser utilizados por los historiadores del lulismo. Resalta, ante todo, el entusiasmo juvenil que el conocimiento de los escritos de Lull despertó en Nicolás, quien ya en febrero o marzo de 1428 extractaba en Cues, de su propia mano, el ejemplar latino autógrafo del *Liber magnus contemplationis,* mandado en préstamo seguramente desde la cartuja de París (23), y en 8 de julio del mismo año adquiría un códice en el que, junto con otras obras, figuraban los sermones de Ramón Lull (24). Es muy verosímil que tanto el extracto del autógrafo luliano *De forma Dei* como el de los otros 24 escritos lulianos que con él figuran en el códice 83, n.º 10, todos hechos de la propia mano de Nicolás, fueran realizados hacia esta época, ya sobre ejemplares prestados o en alguna biblioteca (25). Del 27 de mayo de 1431 data la única mención nominal de Lull por el Cusano, en un sermón predicado en Coblenza (26). En 1435, éste adquiere un nuevo códice con más escritos atribuídos a Lull (si bien apócrifos); al día siguiente de la Ascensión del Señor, hallándose otra vez en Coblenza, procede a cotejar dicho códice con el modelo del que fué copiado (27). Por espacio de más de siete años, entre 1428 y 1435, el Cusano se entrega, pues, intensamente al estudio de Lull, el autor mejor representado en su biblioteca y de quien ha copiado o extractado personalmente mayor número de obras (28). Hasta diez códices lulianos suyos—el

---

(22) La investigación del P. Platzeck, la más completa hasta el momento, no se propone, sin embargo, "... un estudio original sobre dichas relaciones entre Lulio y Nicolás..., sino poner de relieve las observaciones del Padre... Pasqual sobre el *lulista* Nicolás de Cusa..." Falta, pues, todavía, como él mismo reconoce en otro lugar, un estudio comparativo directo entre Lull y el Cusano, del que cabe esperar resultados definitivos.

(23) Honecker, obra citada en la nota 18, pág. 262. Subrayamos este hecho, que ayuda a explicar la introducción del lulismo en el ambiente cultural de Padua y su conocimiento por Nicolás de Cusa.

(24) Idem, *ibíd.*, pág. 294.

(25) Idem, *ibíd.*, págs. 264-266 y 294.

(26) Idem, *ibíd.*, pág. 295.

(27) Idem, *ibíd.*, págs. 263, 293 y 295.

(28) Idem, *ibíd.*, pág. 293.

37, los 81 al 88 y el 118—se guardan todavía en la biblioteca del hospital, sin contar los que posiblemente han emigrado de allí, por ejemplo, el códice Lobk. 249, que está hoy en la Biblioteca Universitaria de Praga; en ellos se contienen 39 textos completos, 6 incompletos y 23 en extracto, es decir, 68 obras auténticas de Lull, de las cuales 19 están aún inéditas (29). Quedan fuera de este cómputo los duplicados, un pequeño fragmento luliano, varios extractos de fuente inidentificable que posiblemente lo son también, así como los apócrifos lulianos de alquimia—el *Testamentum* en sus varias partes, la *Practica Testamenti,* la *Cantilena* y los *Amphorismi*—, otro apócrifo que es obra de un discípulo de Lull—probablemente la *Lectura Artis,* de Juan Bulons (30)—, el *Liber creaturarum,* de Sibiuda, y un resumen del *Directorium inquisitorum,* de Eymerich. El códice 85 contiene, además, una lista de 77 obras lulianas, al parecer también de mano de Nicolás, que aventaja en antigüedad a los demás catálogos de escritos de Ramón Lull, salvo los dos parisienses que acompañan a la *Vita* coetánea (31). Este acervo ingente de obras lulianas reunidas por el Cusano muestra una gran homogeneidad en el contenido: todas ellas son textos latinos de asunto filosófico, teológico o místico; escasean, en cambio, las obras pedagógicas y apologéticas, y faltan por completo las obras en vulgar, las rimadas o simplemente literarias y las de medicina y astronomía.

4. Un hecho de tanto volumen en la formación intelectual del joven Nicolás parece natural que dejase huellas perceptibles en su pensamiento filosófico-teológico. Sin embargo, el hallazgo de tales huellas resulta una tarea nada fácil, lo cual se debe primeramente a la fuerte originalidad del Cusano, y en segundo lugar, a la actitud exterior de reserva que adopta frente a Lull. En efecto, salvo la mención explícita, ya aducida, en el sermón del año 1431, que coincide con el período de afanosa asimilación del pensamiento luliano, ninguna otra han podido señalar los eruditos en sus obras doctrinales, todas ellas compuestas con posterioridad a

---

(29) HONECKER, *obra cit.*, pág. 290.

(30) De ser cierta esta suposición, habría que añadir este manuscrito a los tres citados anteriormente en el cap. XIX, § I, n.º 6, nota 28; pág. 68 del presente tomo. Impreso ya dicho capítulo, hemos comprobado que la obra de Bulons coincide con la que Littrè-Hauréau citan en el n.º CXXXIII de su catálogo de obras de Lull inserto en *Histoire littéraire de la France,* t. XXIX, pág. 294, donde son mencionados otros dos manuscritos de la misma, existentes en la Biblioteca de San Marcos de Venecia. Cfr. M. OBRADOR Y BENNASSAR, *Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos, etc.*, "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", Palma de Mallorca, VIII, 1900, págs. 307 y 309.

(31) HONECKER, *obra cit.*, págs. 277-282. Sobre los dos catálogos parisinos, véase el cap. XVIII, § II, n.º 8; pág. 19 del presente tomo.

dicho período. Solamente en otro sermón pronunciado en Brixen (Tirol) en 23 de febrero de 1455, es mencionado un *vir religiosus,* autor de la doctrina del sexto sentido llamado *affatus* (32); en nota marginal al texto se precisa que tal autor es *Remundus eremita.* En cambio, una transparente alusión al *Ars generalis,* contenida en un escrito del Cusano del año 1463, no lleva mención de nombre en el texto ni al margen (33). Esta ausencia de citas lulianas, que no sabemos a qué pueda atribuirse (34), ha despistado a la mayoría de los bibliógrafos contemporáneos hasta el extremo de que sólo acertaron a señalar unas pocas coincidencias externas entre Lull y el Cusano en punto a la terminología y a la rotulación de algunas de sus obras. Así, el Cusano emplea expresiones tales como *elementatum* y *possificare,* de claro abolengo luliano (35). En el *De ludo globi* la expresión *finalis intentio* reproduce otras del lulista parisién Tomás le Myèsier (36). Una obra suya *De quadratura circuli* hace pensar en una de Lull *De quadratura et triangulatura circuli,* por más que no coincida en el asunto. Otra obra de Nicolás, titulada *De venationes sapientiae,* recuerda asimismo dos rótulos lulianos, el *De venatione medii inter subjectum et praedicatum* y el *De venatione substantiae et accidentis.* En fin, Nicolás menciona ocasionalmente un escrito suyo titulado *Libellus inquisitionis veri et boni;* ahora bien, los catálogos antiguos de obras de Lull incluyen un *Liber inquisitionis veri et boni in omni materia,* hoy perdido, de cuyo texto sacó el Cusano a buen seguro el extracto que consta en el códice luliano 83, al folio 100$^{v}$, de su biblioteca (37). Estas coincidencias, aunque llamativas, apenas rozan el tema de la filiación doctrinal. Por otro camino, se ha procurado buscar coincidencias más profundas en el método general desarrollado por ambos pensadores y en algunos procedimientos especiales, por ejemplo el empleo de símbolos matemáticos (38). Vansteenberghe, reproduciendo unas consideraciones sugeridas al Cusano por la

---

(32) HONECKER, *obra cit.,* págs. 295-296.

(33) HONECKER, *obra cit,* pág. 296.

(34) HONECKER (*obra cit.,* pág. 298) la cree motivada en una actitud de prudencia de Nicolás ante las acusaciones de heterodoxia lanzadas contra Lull por Eymerich con anuencia del Pontífice, o en un enfriamiento de su entusiasmo juvenil a consecuencia de haber conocido los escritos de alquimia. Pero aquella campaña quedó prácticamente invalidada con la "Sentencia definitiva" de 1419, y, por otra parte, el conocimiento de los escritos de alquimia no parece haber suscitado repugnancia alguna en el Cusano. Más verosímil es que su reserva obedezca al veto pronunciado por la Facultad de Teología de París, que cerró al nombre de Lull las aulas universitarias.

(35) E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920, pág. 418.

(36) Véase el cap. XVIII, § II, n.º 9; pág. 22 del presente tomo.

(37) HONECKER, artículo citado en la nota 19, pág. 572, nota 31.

(38) P. ROTTA, *La biblioteca del Cusano,* artículo antes citado, pág. 34.

lectura del *Ars generalis* de Lull y consignadas al margen del manuscrito de dicha obra, ha subrayado afinidades ideológicas que se desprenden de las siguientes afirmaciones capitales del Cusano: las criaturas admiten contrariedad y disminución, es decir, son mezcla de ser y no-ser; Dios, acto puro, es el único ser que no tolera contrariedad ni disminución; nueve son las categorías del ser (magnitud, duración, etc.) y otras tantas son las categorías del conocimiento; el ser en acto tiene la razón de su realidad en el acto, etc. De aquí avanza Vansteenberghe hasta apuntar tímidamente la hipótesis de que el mismo principio básico de la "docta ignorancia" sea tal vez de inspiración luliana (39).

La investigación histórico-doctrinal de nuestros días ha rebasado rápidamente estas timideces, y penetrando en el corazón del sistema cusiano, ha establecido con firmeza la dependencia, siquiera parcial, en que sus principales doctrinas se hallan respecto a Lull. Lull es, dicho en otros términos, una de las varias fuentes en que Nicolás de Cusa se ha inspirado al concebir las ideas-madres de su sistema. Se vuelve, pues, hoy al criterio tradicional, en mala hora abandonado, que afirma el lulismo básico de Nicolás de Cusa; para muestra del cual aportaremos tan sólo dos testimonios de excepcional calidad, a saber, el de Jordano Bruno, un luliano formado en el círculo de los inmediatos discípulos de Nicolás, y el del P. Antonio R. Pasqual, "el más sabio y profundo de los últimos lulianos", al decir de Menéndez y Pelayo. De Jordano Bruno es la explícita declaración de que "... el Cusano confiesa haber bebido sus propias fuentes en Lull, en quien es de admirar aquella inteligencia de los misterios, que se esconde en el caudaloso torrente de su doctrina, tanto más profunda y divina cuanto más inasequible a la mayoría y menos conocida..." (40). Por su parte, en el siglo XVIII, el P. Pasqual afirmaba, tal vez un poco hiperbólicamente, que "no existe libro alguno ni aun raciocinio del Cusano en que éste no haga uso de algún fundamento luliano" (41).

5. El lulismo de Nicolás de Cusa, como el de Sibiuda, no es un lulismo literal ni de escuela cerrada. Para situar doctrinalmente al Cusano respecto a Lull, conviene partir de la nota autógrafa con que aquél apos-

---

(39) E. VANSTEENBERGHE, obra y lugar citados en la nota 35.

(40) "... et Lullo admirandum illud Cusano quanto profundius atque divinius tanto paucioribus pervium minusque notum ingenium mysteriorum, quae in multiplici suae doctrinae torrente delitescunt, fontes hausisse fatetur..." (*Opera latina*, II, 2, pág. 234). Tomamos esta cita del artículo de P. Rotta, que acabamos de mencionar en la nota 38, pág. 32.

(41) "... ejus practicum usum continuo exercet, ita ut nullus sit ejus Liber, imò nec ulla raciocinatio, quibus aliquo vel aliquibus ex Lullianis fundamentis non utatur..." (*Vindiciae Lullianae*, I, Dissertatio I, n.º 37).

tilló una exposición del *Ars magna* contenida en el códice 83 de su biblioteca. En ella, después de explanar los principios de dicha Arte, consigna esta notable declaración: "Los nombres de los susodichos principios son desacostumbrados entre los filósofos, aun cuando, a tenor de la ficción ideada por el inventor de dicha Arte, signifiquen cosas verdaderas. Y, toda vez que nuestras afirmaciones o negaciones nada alteran en la realidad... y toda verdad es acorde con la verdad..., no hay que rechazar la citada Arte a causa de la impropiedad de sus nombres; antes bien, importa reformar su terminología para concordarla con las demás doctrinas" (42). A continuación el Cusano, consecuente con su criterio, propone algunos cambios en la denominación de los principios lulianos. El interés de la mencionada nota autógrafa estriba en que en ella define frente a la posición doctrinal de Lull la suya propia, que podríamos reflejar aproximadamente en los siguientes términos: El Arte luliana es un acierto fundamental de su autor, del cual hay que partir para la investigación filosófico-teológica. Pero lo desusado de su terminología, divergente de la tradicional, es un obstáculo a su aceptación por el común de los doctores. Percíbese aquí claramente el eco de la campaña levantada por Gersón contra el Arte, que le había vedado el acceso a las Facultades de Teología. Nicolás, partidario decidido de Lull, se propone invalidar esta campaña; pero, universitario por temperamento y por su formación, no puede desconocer la parte de razón que hay en las críticas gersonianas. Gersón se había amparado en la tradición teológica para fulminar el anatema contra Lull; pues bien, el Cusano toma sobre sus hombros la tarea de concordar el Arte de Lull con la tradición, acometiendo una reforma de aquélla que, conservando su médula y sustancia, modifique, sin embargo, sus aspectos externos más detonantes, con el lejano objetivo de que el sistema de Lull pueda universalizarse y llegue a convertirse en doctrina común de los teólogos. Esta posición inicial del Cusano da la clave para precisar la base luliana de sus principales doctrinas, y a la vez ayuda a penetrar el hondo sentido de las mismas.

A la luz del texto capital transcrito se justifican así las coincidencias como las discrepancias de doctrina entre Lull y Nicolás de Cusa. Aquéllas

---

(42) "Praedictorum principiorum nomina sunt apud philosophos inusitata et tamen juxta figmentum inventoris propositae artis res veras significantia. Ergo, cum propter nostram affirmationem vel negationem nihil mutetur in re... et omne verum vero consonet..., praefata ars non est repudianda propter suorum nominum improprietatem; quin potius, ut posset concordari cum scientiis aliis, est ad eorum terminos exfiguranda." Esta nota autógrafa ha sido dada a conocer parcialmente por M. Honecker en su ya citado artículo *Ramon Lulls Wahlvorschlag Grundlage des Kaiserwahlplanes bei Nikolaus von Cues?*, pág. 572.)

dimanan del principio de aceptación del Arte—"*praefata ars non est repudianda*"—, en cuya virtud se producen concordancias en la terminología, en los títulos de algunas obras y en la ideología, no en unos pocos casos, ni siquiera en una quincena de ellos—como encontró el P. Pasqual, según la cuenta del P. Platzeck (43)—, sino en muchísimos más que la investigación va señalando día a día. Por el principio de transformación del Arte—"*est exfiguranda*"—se comprende que doctrinas de ascendencia netamente luliana aparezcan en los escritos de Nicolás de Cusa bajo otro aspecto o con otra terminología. En fin, el criterio de apelación a la tradición teológica—"*concordari cum scientiis aliis*"—explica que la doctrina de Lull no sea fuente única para el Cusano, quien se aparta de ella a menudo para remontar generalmente a la escuela común, en el bien entendido de que el Cusano pisa aquí terreno más firme que Gersón, pues su tradición teológica es la neoplatónica o realista que, arrancando de San Agustín, a través de San Anselmo y los Victorinos, llega hasta San Buenaventura, sin apenas concesiones al peripatetismo y, mucho menos, al nominalismo. Sobre la trama de estas varias motivaciones doctrinales, y tejiéndolas en unidad de pensamiento, descuella la vigorosa originalidad del propio Nicolás.

6. Examinemos ahora el *De docta ignorantia,* primero de los escritos doctrinales del Cusano, en el cual se encierra ya todo su sistema. Nicolás atribuye a éste, como Lull a su Arte, un origen divino (44), presentándolo como "un don sobrenatural que le infundió el Padre de las luces", y expone que le fué súbitamente inspirado, no en un monte, sino en ocasión de un viaje marítimo (45). El Cusano practica en dicha obra un método para el estudio de la teología que, pese a su novedad, resulta ser una adaptación de ciertos principios básicos del Arte de Lull. Para comprender hasta qué punto la idea de la "docta ignorancia" es una sugerencia luliana, conviene partir de la profunda observación que la lectura del *Ars magna* (o, tal vez, de una exposición de la misma hecha por un luliano) suscitó en el joven Nicolás y que éste consignó de puño y letra en el códice 85 de su biblioteca: "El primer fundamento del Arte es que todo cuanto Dios creó y obró, lo creó y obró a semejanza de las dignidades

---

(43) En el artículo citado en la nota 21, I, pág. 736.

(44) "... eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem..." (*De docta ignorantia,* lib. I, cap. II, pág. 7. Citamos siempre esta obra por la edición de Heidelberg).

(45) "... quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ingorantia..." (*Epistola actoris ad dominum Julianum cardinalem,* pág. 163).

divinas" (46). Están aquí enunciados dos principios lulianos, que Nicolás se apropia íntegramente, a saber, el del ejemplarismo en las criaturas y el de las dignidades en Dios. Ciertamente, el ejemplarismo no es un principio peculiar de Lull, sino doctrina general de la Escuela; pero ya no puede reputarse tal el método del ascenso y del descenso que sobre aquél se funda y consiste en elevarse de las semejanzas de las perfecciones divinas que están impresas en las criaturas hasta el conocimiento de Dios, y viceversa, en descender del conocimiento del ser de Dios y de sus atributos al conocimiento de las criaturas. He aquí procedimientos analógico-simbólicos, muy distintos de los que se utilizan en la lógica común (47). La efectividad del ascenso mental se logra a través de los tres grados del conocimiento; para su descripción, el Cusano se ha inspirado notoriamente en la doctrina luliana de los "puntos trascendentes". "Punto trascendente—ha definido Lull—es instrumento del humano entendimiento con el cual éste alcanza su objeto por encima de las naturalezas de las potencias que tiene debajo, y alcanza por sobre naturaleza el soberano objeto" (48). A partir del primer grado del conocimiento, que corresponde a la sensibilidad, se obtiene una elevación al intervenir el entendimiento en una primera manera de trascendencia y mostrar por su sola potencia natural verdades que rebasan la esfera de los sentidos. "La imaginación —ha escrito el Cusano, remedando a Lull—que no trasciende la esfera de lo sensible, no comprende que la línea pueda equivaler al triángulo, por diferir una y otro en sus proporciones cuantitativas. Y, sin embargo, para el entendimiento esto es fácil de comprender" (49).

El paralelismo es más sorprendente en la segunda manera de trascendencia. "Hay otra manera de puntos trascendentes—afirma Lull—, cuando el entendimiento, mediante la gracia de Dios, trascendiendo sobre sí mismo, alcanza en sí la verdad de la causa primera y de su operación; verdad que, discurriendo según su propia naturaleza, no podría entender. El entendimiento solo se desenvuelve en medio de contradicciones, afirmando, por ejemplo, que la voluntad de Dios es inmutable, por ser eterna, y mutable porque a un mismo hombre ahora le ama, ahora no. Mo-

---

(46) "Primum fundamentum Artis est quod omnia quae Deus creavit et fecit, creavit et fecit ad similitudinem divinarum dignitatum" (HONECKER, estudio citado en la nota 18, pág. 282).

(47) Véase el cap. XIV, § II, págs. 463 y sigs. del tomo I.

(48) Sobre la doctrina luliana de los puntos trascendentes, véase el cap. XVI, § I, n.º 8; págs. 545 y 546 del tomo I.

(49) "Imaginativa, quae genus sensibilium non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse, cum improportionabiliter ista in quantis differant. Erit tamen apud intellectum hoc facile" (*De docta ignorantia*, lib. I, cap. XIV, pág. 27).

vido por esta contradicción y otras semejantes, el entendimiento trasciende sobre su propia naturaleza para llegar a entender la inmutabilidad de la voluntad suma e infinita" (50). En este último y más elevado grado de conocimiento, en el que todas las contradicciones son superadas, la mente alcanza por una vía naturalmente incomprensible su soberano objeto, que es Dios, en perfecta unidad. ¿Cómo no ver en esta doctrina de Lull la fuente del principio mismo de la "docta ignorancia", que el Cusano presenta también bajo la fórmula de la "coincidencia de los contrarios"? (51).

La "docta ignorancia" es una vía mística. En su cúspide se le descubre a Nicolás el auténtico procedimiento para discurrir convenientemente de Dios, que es el de la identificación de los contrarios en unidad mediante la permutación de los atributos divinos, unos con otros: "Nótese solamente que toda teología es circular y se da expuesta en círculo, de manera que los nombres de los atributos se digan unos de otros en reciprocidad circularmente: como que la suma justicia es la suma verdad y la suma verdad es la suma justicia, y así de todos ellos. Por donde, al extender el área de la especulación, se logrará hacer manifiestas infinitas verdades teológicas hasta entonces ocultas" (52). Esa teología circular es una adaptación de la figura A del Arte luliana, donde las supremas perfecciones o dignidades de Dios están asimismo puestas en círculo (53). A su vez, el principio de las dignidades divinas, combinado con el ejemplarismo, hace viable, en el Cusano como en Lull, el descenso a las criaturas, en quienes la unidad y la trinidad de Dios han impreso sus huellas y las supremas perfecciones se reflejan como en un espejo. Para el descenso mental, lo mismo que para el ascenso, no desdeña el Cusano hacer uso de algunas de las escalas lulianas, por ejemplo, las de concordancia, diferencia y contrariedad o las de principio, medio y fin (54). En esta lógica de la identi-

---

(50) Véase el cap. XVI, lugar citado; pág. 546 del tomo I.

(51) Cfr. MIGUEL FLORÍ, artículo citado en la nota 20, pág. 588.

(52) "Hoc tantum notatum esse admoneo, quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter: ut summa justitia est summa veritas, et summa veritas est summa justitia, et ita de omnibus. Ex quo, si extendere inquisitionem volueris, tibi infinita theologicalia jam occulta manifestissima fieri poterunt" (*De docta ignorantia,* lib. I, cap. XXI, pág. 44). La idea de la teología circular se mantiene invariable en los demás escritos teológicos del Cusano, singularmente en *Apologia doctae ignorantiae* (1449), *De visione Dei* (1454), *De venatione sapientiae* (1464) y *Complementum theologicum* (1464).

(53) Véase el cap. XIII, § II, n.º 7, pág. 431, del tomo I. Cfr. FLORÍ, art. cit., pág. 602, y PLATZECK, art. cit., I, pág. 746.

(54) *De docta ignorantia,* lib. III, caps. I y II, pág. 119 y sigs.

dad y de la analogía no hay lugar para el principio de contradicción; de aquí el empeño de Nicolás en barrer la lógica usual del campo de la teología: "la lógica parlanchina más daña que aprovecha a la sagrada teología" (55). A las abstracciones de los dialécticos prefiere Nicolás, también en esto concorde con Lull, el empleo de signos abreviativos y recursos plásticos, entre ellos las letras del alfabeto y ciertas figuras matemáticas (líneas, triángulos, círculos, etc.). Como vemos, el *De docta ignorantia* contiene una selección de elementos metodológicos asimilados de Lull, que encierran en germen una nueva combinatoria (permutaciones, letras y figuras, escalas, reglas, etc.). Un esbozo de la misma aparece ya en el segundo de los escritos teológicos del Cusano, el *De conjecturis,* réplica original al *Ars magna,* de la cual reproduce la idea básica, si bien innova los procedimientos (56). El Cusano, como Lull, aspira, en suma, a descubrir una lógica no formal, sino metafísica o de primera intención, en la que el pensamiento marche paralelo a la realidad y donde Dios sea clave de bóveda, alfa y omega, comienzo y término de todo el edificio doctrinal. También en el *De venatione sapientiae* existen trazas del arte combinatoria luliana, que derivan, al parecer, de la *Contemplatio Raymundi;* pues, al igual que en esta obra, la caza de la sabiduría toma su punto de partida en el conocimiento de las dignidades y remata místicamente en el *laus Dei* (57). Para que no quepa duda acerca de la ascendencia luliana de dicho método, mencionaremos un pasaje de una obra póstuma de Nicolás, el *Compendium,* en el que, después de referirse al empleo de la lógica común en el estudio de la teología, declara su preferencia por otra lógica, cuyo innominado autor es bien fácil de adivinar: "Pero aún cabría encontrar una manera más precisa y más fecunda, como es la de aquel que con nueve principios logró construir un Arte general de todo lo escible" (58).

7. El innominado autor es, efectivamente, Ramón Lull. El Cusano, fiel a su criterio de desfigurar el Arte para concordarlo con la tradición, va espigando de uno y de otra los varios elementos doctrinales que acabará por plasmar en una concepción personal. Así ocurre, a propósito de Dios

(55) "Garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam confert" (*Apologia doctae ignorantiae,* vol. II de la edición de Heidelberg, 1932, pág. 21). Cfr. FLORÍ, art. cit., pág. 591.

(56) E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920, págs. 419-420.

(57) PLATZECK, art. cit., II, pág. 272.

(58) "Alius vero adhuc praecisiorem speciem magisque fecundam reperire posset, uti ille, qui ex novem speciebus principiorum speciem unam Artis generalis omnium scibilium nisus est extrahere" (edición de Basilea, pág. 244). Tomamos esta cita del P. PLATZECK, *art. cit.,* I, pág. 746.

y de la Trinidad, con la noción del Uno, de sus dignidades y de los correlativos. Gersón había repudiado el uso de los términos lulianos "mayoridad" y "minoridad" en la especulación teológica (59). El Cusano, cediendo a la exigencia de Gersón, evita cuidadosamente tales términos, a pesar de lo cual caracteriza a Dios por la magnitud o grandeza. Solamente corrige la expresión luliana, yendo a buscar en San Anselmo, o tal vez en San Buenaventura, otra de sabor más tradicional; así llama al Uno "el Máximo" que, por el principio de coincidencia de los contrarios, identifica con "el Mínimo". Dios es a la vez el Máximo y el Mínimo absolutos, en quien toda contradicción por razón de grandeza, así como todo exceso o defecto, es imposible (60).

Algo por el estilo ocurre con las dignidades divinas. El Cusano, como Lull, se muestra indeciso en la fijación de su número; pero, al fin, parece dejarlo en diez. El P. Platzeck, en un magnífico estudio comparativo de la doctrina de las dignidades en Lull y en Nicolás de Cusa, ha mostrado que éste reproduce literalmente cinco de las enumeradas por aquél, a saber: la bondad, la grandeza, la verdad, la sabiduría y la perfección; pero omite las restantes, o mejor, las sustituye por otras halladas en San Agustín, a excepción de una que toma, al parecer, de San Buenaventura (61). Notemos de paso que en la sustitución el Cusano elige preferentemente dignidades preñadas de un significado místico. Otra vez, pues, el sistema luliano es reformado con injertos sacados del árbol lozano de la tradición.

A un resultado análogo se llega en el examen de la doctrina de los correlativos (62). Las explicaciones medievales de la Trinidad suelen remontar a San Agustín, y la de Lull no desmiente esta ascendencia. Pero la exposición trinitaria luliana parece separarse de la tradicional en dos puntos, a saber: en la designación de los términos activo, pasivo y conexivo con las terminaciones peculiares en *-tivum, -bile* y *-are,* y, sobre todo, en la extensión de la relación ternaria a cualesquiera propiedades del ser, por ejemplo, a la bondad, a la grandeza, etc.; así emplea Lull las expresiones: *bonificativo, bonificable* y *bonificar* o las de *grandificativo, grandificable* y *grandificar,* etc. (63). San Agustín, en cambio, había restringido este género de relación a la *inteligencia,* por la cual el Padre engen-

---

(59) Véase el cap. XIX, § III, n.º 18; pág. 93 del presente tomo.

(60) Cfr. FLORÍ, art. cit., pág. 588, y PLATZECK, art. cit., II, pág. 319 y sigs.

(61) PLATZECK, art. cit., II, págs. 271-282. La doctrina de las dignidades divinas se encuentra en los principales escritos teológicos del Cusano.

(62) PLATZECK, art. cit., II, págs. 283-287.

(63) Véase el cap. XV, § II, pág. 495 y sigs. del tomo I, especialmente las págs. 496 y 510.

dra al Verbo, y al *amor*, por el cual el Espíritu Santo es producido del Padre y del Hijo. Nicolás de Cusa, recordando que Gersón había tronado contra la terminología luliana por extravagante (64), vuelve en parte a las expresiones tradicionales, sobre todo a propósito del término activo; pero acoge la idea luliana de que ninguna de las dignidades permanece ociosa en Dios, y generaliza, por consiguiente, a todas la relación ternaria. Así, dice en el sermón *In principio erat Verbum*, a propósito del misterio de la Trinidad: "Pero este Dios de suprema vitalidad, que no admite en su esencia imperfección ni pequeñez ni escasez, es necesario que aborrezca el ocio; de lo contrario, Dios sería sumamente ocioso, y entonces la suprema felicidad consistiría en la pereza y en el ocio, lo cual es imposible. Y, siendo esto así que es imposible que el ocio se dé en la esencia divina, síguese que ésta se halla en la máxima actividad. Pero en toda actividad perfecta se dan necesariamente los tres correlativos, porque ningún ser obra en sí mismo, sino en un agible distinto de sí; y del agente y del agible surge un tercer término, que es el obrar. En la esencia divina estos correlativos son las tres Personas, por lo cual decimos que Dios es Trino. Hay, en efecto, un Dios deificante, generante, justificante, amante, junto con las demás perfecciones, a quien llamamos Padre. Hay un Dios deificable, generable, justificable, amable, etc., y a éste le llamamos Hijo, que procede del Padre. Hay, en fin, un deificar del deificante y del deificable, esto es, del Padre y del Hijo, y asimismo un justificar, un engendrar y un amar del amante y del amable, y a éste le llamamos Espíritu Santo, que procede de ambos" (65). Sin embargo, en sus obras teológicas el Cusano prefiere

---

(64) Véase el cap. XIX, § III, pág. 88 y sigs., del presente tomo, *passim*.

(65) "Hic autem Deus summae vigorositatis nihil imperfecti, parvi et minuti in sua essentia habens, otium necesse est abhorreat, aliter summe otiosus Deus esset, et sic summa felicitas esset in pigritia ac otio, quod est impossibile, et quoniam hoc sic est quod apud divinam essentiam impossibile est otium reperiri, consequens est eum summae activitatis exsistere. In omni autem actione perfecta tria correlativa necessario reperiuntur; quoniam nihil in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo; et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere; erunt haec correlativa in essentia divina tres personae; quare Deum trinum vocamus. Est enim Deus deificans, generans, justificans, amans cum ceteris perfectionibus, quem Patrem vocamus. Est Deus deificabilis, generabilis, justificabilis, amabilis et ita de reliquis et hunc Filium a Patre procedentem nominamus. Est postea deificare deificantis et deificabilis, id est, Patris et Filii, et sic justificare, generare et amare amantis et amabilis et hunc Spiritum Sanctum ab utroque procedentem nominamus" (*Excitaciones*, I, 138, pág. 358 y sigs. de la edición de Basilea). La cita es del P. Pasqual, aducida por el P. Platzeck, artículo citado, II, pág. 285. A propósito del lulismo de este sermón pronunciado por Nicolás de Cusa en Tréveris el año 1443, consúltese el estudio de JOSEPH KOCH, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (*Cusanus Texte I, Predigten 2-5*), en "Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse", 1937, pág. 164 y sigs. Ya en la edición parisina

nombrar los correlativos (66) en un lenguaje más académico que el de Lull; así, emplea usualmente las expresiones: *unum - aequum - connexum* (67), o bien declara en frase atildada: "La unidad es una y la misma cosa con la trinidad, pues importa indivisión, distinción y conexión. La indivisión tiene su raíz en la unidad, también la distinción, y asimismo la unión o conexión" (68).

8. Otros paralelismos cabe establecer entre Lull y Nicolás de Cusa en orden a algunos aspectos importantes de la cosmología. Lull, siguiendo en esto a San Agustín y a San Buenaventura, ve en cada ser finito la imagen de la Trinidad, y expresa esta verdad mediante la doctrina de los correlativos (69). Semejantemente, en el sermón ya mencionado *In principio erat Verbum,* se expresa Nicolás en conceptos y en términos netamente lulianos: "Pero si la Trinidad existe en la unidad, todo lo creado lleva la imagen de la Trinidad impresa en lo íntimo de su ser, en cuanto consta de esencia, virtud y operación, en cuanto consta de potencia, objeto y acto, en cuanto consta de sus correlativos innatos. Pues, así como la bondad divina consta del Padre bonificante, del Hijo bonificable y del bonificar del Espíritu Santo, así también la bondad originada lleva esta huella de la Trinidad impresa en su ser, de suerte que ninguna bondad creada puede darse sin bonificante, bonificable y bonificar" (70).

Menos significativas son las concordancias entre ambos pensadores a propósito de otras doctrinas cosmológicas, por ejemplo, la idea de una materia y de una forma universales, la noción del caos y la admisión de

---

de las obras del Cusano por su discípulo Lefèvre, éste anotó al margen del texto transcrito la referencia a R. Lull.

(66) La doctrina de los correlativos ha influído enormemente en Nicolás de Cusa y se encuentra en casi todas sus obras teológicas, entre las cuales citaremos expresamente el *De docta ignorantia,* el *De visione Dei,* el *De Possest,* el *Apex theoriae* y el *Complementum theologicum.*

(67) Platzeck, artículo cit., II, pág. 294.

(68) "Unitas non nisi trinitas est; nam dicit indivisionem, discretionem et connexionem. Indivisio quidem ab unitate est, similiter discretio, similiter et unio sive connexio" (*De docta ignorantia,* lib. I, cap. X, pág. 20).

(69) *Quaestiones Attrebatenses* (pasaje aducido por Platzeck, *art. cit.,* II, pág. 298). Acerca de la cosmología luliana, véanse el cap. XV, § I, núms. 5-9, págs. 485-494, y el cap. XVI, § I, n.º 2, pág. 534, del tomo I.

(70) "Sed quia Trinitas in unitate est, gerit intra se omne creatum in suo esse imaginem Trinitatis per hoc quod habet esse, virtutem et operationem, per hoc quod est ex potentia, objecto et actu, per hoc quod est ex suis innatis correlativis. Sicut enim divina bonitas est ex bonificante Patre, bonificabili Filio et bonificare Spiritu Sancto, ita bonitas effluxa hoc vestigium Trinitatis intra se gerit, ut nulla bonitas creata esse possit sine bonificante, bonificabili et bonificare" (citado por Platzeck, art. cit., II, págs. 300-301). La misma idea se desarrolla en el *De docta ignorantia,* lib. II, caps. VI y VII.

una pluralidad de formas en el hombre, porque todas ellas son susceptibles de ser explicadas a base de fuentes comunes (71). Duhem ha asignado ascendencia luliana a la doctrina química del Cusano que, en contraste con la filosofía natural del peripatetismo, explica la composición de los cuerpos por una sustancia primitiva de la cual se originan los elementos más simples existentes en la naturaleza, a saber, el agua, el aire, el fuego y la tierra; a estos elementos los llama Nicolás "mixtos generales" (72). Solamente que dicha doctrina no es genuina de Lull, sino más bien pseudoluliana, sacada de las obras de alquimia, concretamente del *Testamentum novissimum*, que el Cusano había leído en el códice 83 de su biblioteca. También esta concordancia se deja reducir a fuentes más remotas, porque, como advierte el mismo Duhem, la doctrina de la materia cósmica primaria y de los cuatro elementos se encuentra ya en el *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena y es reproducida durante toda la Edad Media por los autores de tendencias neoplatonizantes (73).

Honecker ha apuntado la idea de que el procedimiento para la elección imperial expuesto por el Cusano ante el Concilio de Basilea y el emperador Segismundo en el *De concordantia catholica* (1433) está inspirado, verosímilmente, en fuentes lulianas (74). En este escrito se deslizan frases como *mixtura* y *syllogismus*, tomadas, al parecer, del arte combinatoria de Lull, y se propone un *modus eligendi*, de índole asimismo combinatoria, que pudo haber sido sugerido por la lectura del capítulo 24 del *Blanquerna* (75) o, mejor, por la del *Ars electionis*, un escrito luliano casi desconocido que Nicolás poseyó en su biblioteca. Entre el procedimiento del *Ars electionis* y el del *De concordantia catholica* se dan coincidencias sorprendentes, por ejemplo, en los detalles de la lista previa de los candidatos, del cotejo a realizar, de la selección cualitativa, etc. Sin embargo, tampoco aquí el Cusano repite literalmente a Lull; antes bien, de cosecha propia (76) imagina un método que aventaja al del *Ars electionis* por su mayor perfección matemática y por la forma más directa de la elección.

---

(71) A propósito de estas concordancias véase a PLATZECK, art. cit., II, págs. 301-303, y la nota 283.

(72) PIERRE DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 2ème. série, París, 1909, págs. 148-149.

(73) PIERRE DUHEM, *obra cit.*, págs. 424-427.

(74) M. HONECKER, *Ramon Lulls Wahlvorschlag Grundlage des Kaiserwahlplanes bei Nikolaus von Cues?*, "Historisches Jahrbuch", vol. 57, 1938, págs. 563-574.

(75) En este capítulo se describe la elección de Natana para abadesa.

(76) "... modus, quem ego absque magno studio... non potui invenire..." (fragmento reproducido por HONECKER, artículo cit., pág. 571).

El P. Pasqual cree tomadas de Lull algunas doctrinas cristológicas del Cusano, como la idea del Arte eterna aplicada al Verbo y la afirmación de Cristo como fin del Universo (77).

Por último, otras coincidencias entre Lull y Nicolás de Cusa se desprenderían a buen seguro del cotejo de sus respectivas producciones místicas, estrechamente relacionadas con la vida y la doctrina contemplativas de la Orden cartusiense (es sabido que Lull moró largamente en la cartuja de París y que el Cusano mantuvo estrecho contacto con los cenobios alemanes). Por ejemplo, en la forma literaria de dichas producciones el Cusano, como Lull, propende al uso del diálogo, en el que es un maestro consumado (78). Pero sería también excesivo inferir de tales coincidencias un parentesco inmediato.

9. De intento hemos omitido hasta ahora tratar la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe, porque en ella, tal vez mejor que en otra alguna, es dable aquilatar en su justa medida el lulismo de Nicolás de Cusa. La tradición agustiniano-anselmiana del *credo ut intelligam* suministra en este punto la base firme sobre la que tanto Lull como el Cusano cimentan sus respectivas actitudes (79). Pero, aparte esta coincidencia en las fuentes remotas de las que deriva la ideología de ambos pensadores, existe una influencia directa atestiguada por la única cita nominal de Lull contenida en las obras de Nicolás. En efecto, en el sermón sobre el tema *Fides autem catholica haec est* el Cusano le menciona taxativamente con estas palabras: "Raimundo: La fe es un hábito bueno merced a la bondad dada por Dios, para que por la fe sean restauradas aquellas verdades objetivas que el entendimiento no puede alcanzar. La fe es grande merced a la grandeza, y, por consiguiente, tanto mayor cuanto es mejor, etc." (80). El P. Platzeck—contradiciendo al P. Pasqual—entiende que en este pasaje no se transcribe un texto literal del *Ars magna,* sino que el Cusano discurre por su propia cuenta, aun ateniéndose a los principios del Arte (81). Como sea, la influencia luliana es aquí comprobable

---

(77) Contradice esta opinión el P. Platzeck, quien las hace derivar de San Buenaventura (artículo cit., II, págs. 306 y 309).

(78) M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. II, München, 1936, páginas 599-600.

(79) Véase, acerca de Lull, el cap. XV, § III, pág. 514 y sigs. del tomo I.

(80) "Remundus: Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates objectivae, quae intellectus attingere non potest. Fides est magna per magnitudinem, ideo tanto major quanto melior, etc." (*Excitaciones,* lib. II; en las *Opera,* edición de Basilea de 1565, pág. 385. La cita está tomada de Honecker, art. cit. en la nota 18, pág. 295).

(81) Platzeck, art. cit., II, pág. 268.

y confesada. Podríamos añadir que un género igual de influencia, perceptible no en la literalidad de las expresiones, sino en la identidad de los matices y giros del pensamiento, se desprende del cotejo de otros pasajes lulianos y cusianos referentes a la misma cuestión. He aquí un par de muestras. Lull se pregunta una vez si, en términos absolutos, es mayor perfección entender que creer, y contesta afirmativamente: "La razón de esto estriba en que el entender envuelve una semejanza con el Entendimiento Divino, que entiende; pero creer implica una desemejanza suya, toda vez que Dios no cree" (82). En otro texto, pertinente al *Arbre de Sciencia,* Lull se expresa así: "Isaías dice que no puede uno entender, si no cree. Es, pues, la fe la luz del entendimiento" (83). Semejantemente escribe Nicolás de Cusa: "La fe es principio del entendimiento... Donde no hay una fe robusta, no hay entendimiento" (84); y en otro lugar: "El entendimiento puede poseer el hábito de la fe para adquirir por su medio el hábito de la ciencia; pues, como dice Isaías: si no creyereis, no entenderéis. La fe es la quietud del entendimiento en el acto de creer, pero es una quietud secundaria; la primaria consiste en entender" (85). En esa forma personal, con libertad de maneras, Nicolás de Cusa reproduce en muchos pasajes de sus obras las doctrinas lulianas.

Pero también en el tratamiento de esta cuestión llega un momento en que el Cusano se aparta de Lull para enraizarse más hondamente en la tradición teológica. Como es sabido, Lull estuvo poseído de un furor demostrativo, motivado principalmente por las exigencias de la cruzada espiritual contra los infieles; sus famosas "razones necesarias" satisfacen, en gran parte, finalidades apologéticas (86). El Cusano, para quien las motivaciones circunstanciales de la doctrina de Lull han perdido su valor, elude hablar de "razones necesarias"; más cauto, mantiene su consecuencia con el método analógico-simbólico de que había partido y reduce las razones teológicas a "conjeturas", en el bien entendido de que la "con-

---

(82) "... ratio hujus est, quia intelligere est similitudo Divini Intellectus, qui intelligit, credere autem est suum dissimile et hoc ideo quia Deus non credit" (*Liber facilis scientiae;* citado por Platzeck, art. cit., II, pág. 265).

(83) "... e per açò dix Ysayas que no pot hom entendre si no creu. Es, doncs, creença, lum d enteniment" (*Del Arbre apostolical,* V, *a*), 4; vol. XII de las *Obres,* pág. 25).

(84) "Fides est principium intellectus... Ubi non est sana fides, non est intellectus" (*De docta ignorantia,* lib. III, cap. II).

(85) "Intellectus potest habere habitum fidei, ut acquirat habitum scientiae, ut dicit Esaias: nisi credideritis non intelligetis. Fides est quies intellectus per credere, et est secundaria quies: quia primaria est intelligere" (contexto del sermón antes citado; véase la nota 80).

(86) Véase el cap. X, § I, n.º 3, pág. 338, del tomo I.

jetura" significa para Nicolás más que un mero indicio o una simple probabilidad, antes bien constituye una pieza de convicción, auténticamente probatoria, para cualquier entendimiento ya iluminado por la fe, *supposita fide* (87).

10. Descúbrese ahora la relación existente entre el lulismo de Raimundo Sibiuda y el de Nicolás de Cusa. Ambos están animados de un mismo propósito: salvar al lulismo del ataque duro en el fondo, aunque suave en las maneras, con el que Gersón había comprometido su viabilidad en los medios universitarios europeos. Para ello apelan a un mismo procedimiento, a saber, la transformación del Arte magna. Solamente que esta transformación se perfila de distinta manera en uno y otro pensador. Sibiuda se apropia la idea del Arte como un instrumento popular, y simplificando al máximo su aparato de signos y figuras, construye una "nueva Ciencia" que responde a la ambición luliana de probar todas las verdades de fe. En Nicolás de Cusa esta ambición apologética y aquella ambición popularista quedan definitivamente abandonadas; en cambio, no pocos recursos plásticos y matemáticos del Arte son aprovechados para elaborar un método de alta especulación al servicio de la teología mística (88). El afán de hacer el Arte asequible lleva a Sibiuda hasta el humanismo, pues no le halla punto de partida mejor que el examen del hombre; la aceptación íntima, cordial, de los misterios divinos y las efusiones del amor místico complementan y rematan a la vez su edificio doctrinal. Nicolás de Cusa erige, en cambio, la idea de Dios y de sus dignidades en fundamento de su entero sistema teológico. El éxito del Cusano, en su tiempo, ha sido rotundo; pues, merced a su reforma del Arte, no sólo las doctrinas lulianas han encontrado acogida en los cenobios y han franqueado las puertas de las Universidades en Alemania, Francia e Italia, sino que la afición a Lull y al lulismo ha prendido en sus numerosos admiradores y discípulos, como vamos a exponer.

---

(87) Cf. PLATZECK, art. cit., II, pág. 269.

(88) Es probable, como insinúa Honecker, que Lull haya influído sobre el Cusano más por su doctrina mística que por el Arte; pero faltan totalmente las investigaciones a este respecto. Joseph Ehrenfried Hoffmann, en su reciente estudio *Die Quellen der Cusanischen Mathematik*. I. *Ramon Lulls Kreisquadratur*, "Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", Cusanus-Studien VII, Heidelberg, 1942, además de sacar a luz el opúsculo luliano inédito *De quadratura et triangulatura circuli*, ha sostenido, contra la opinión común de los historiadores, que R. Lull influyó en las doctrinas matemáticas de Nicolás de Cusa. Nos contentamos con esta referencia al trabajo de Hoffmann, que no hemos podido aprovechar para el presente artículo.

## II

## El lulismo en la filosofía europea del Renacimiento

El lulismo entre los platónicos florentinos; Besarión y Pico de la Mirándola. — El Arte de Lull y la Cábala. — El lulismo renaciente en Francia. — Lefèvre d'Étaples y sus ediciones. — El círculo luliano de Lefèvre. — Bouvelles; sus relaciones con lulistas españoles. — Lavinheta; sus actividades docentes y editoriales. — Examen de la *Explanatio*. — Remigio Rufo y la *Rhetorica* pseudo-luliana. — El lulismo en Alemania. — Cornelio Agripa y sus *Commentaria in Artem brevem*. — El lulismo alquimista; Paracelso. — Mnemotécnica y lulismo. — Jordano Bruno. — Sus actuaciones lulianas en Europa. — Análisis doctrinal de algunos de sus comentarios lulianos. — Influencias lulianas en Campanella. — Desarrollo ulterior del enciclopedismo lulista: el tolosano Gregoire, Pace y Valerio de Valeriis. — Las ediciones de Lázaro Zetzner. — Juan Enrique Alsted; estudio especial de la *Clavis artis lullianae*.

11. Por los años en que Nicolás de Cusa procedía a elaborar su artificio para la construcción de una teología mística, el lulismo se infiltraba en la corriente intelectual más vigorosa de cuantas han dado vida al Renacimiento en Europa, a saber, el platonismo. Esta infiltración, fácilmente explicable por las íntimas afinidades existentes entre ambas doctrinas, prosperó a favor de las circunstancias históricas. Al parecer, el primer platónico renacentista adherido al lulismo fué Besarión (1403-1472), el sabio oriental venido a Occidente para coadyuvar a la unión de las Iglesias griega y latina, convertido en Italia al catolicismo y designado luego arzobispo de Nicea y patriarca de Constantinopla. A este ilustre cardenal y mecenas se le brindaron no pocas oportunidades de conocer el Arte de Lull, ya fuese en la relación personal que le unió a su entrañable amigo el cardenal de Cusa, o en sus contactos con los teólogos del Levante español que asistieron al Concilio de Florencia, o—más verosímilmente—en el intercambio cultural con los lulistas valencianos, catalanes y mallorquines que en el reino de Nápoles iban o volvían de la corte

de Alfonso V *el Magnánimo*. Su familiaridad con dicha Arte se colige de una anécdota referida por su amigo y protegido Fernando de Córdoba, a tenor de la cual, habiendo salido el cardenal a cazar en compañía de Guido Barbudo e inquiriendo el sitio donde se ocultaría una liebre que había escapado a la persecución de los canes, Guido respondió en son de chanza a la pregunta *ubi* en estilo luliano: "Aplica la regla G. D. K. del *Arte magna* y hallarás la liebre" (89).

12. Más explícita es la actitud de otro famoso representante de la Escuela de Florencia: Juan Pico, conde de la Mirándola, de cuya influencia en el movimiento luliano renacentista existen abundantes testimonios e inequívocos rastros. La investigación contemporánea no avala, sin embargo, las exageraciones del abate Vernon, quien, tras atribuir a Ramón Lull la paternidad de no menos que 4.000 obras, afirma que Pico de la Mirándola poseyó 2.225 de ellas en su biblioteca y que concibió, además, el propósito de hacerlas imprimir en cien gruesos volúmenes *in folio* (90). Si este proyecto editorial parece un sueño del ingenuo abate o, tal vez, de algún otro autor poco escrupuloso que él haya utilizado como fuente, no menos fantástico es el número de obras lulianas que supuso existentes en la biblioteca del Mirandolano. Los inventarios de la misma recientemente publicados registran uno o, a lo sumo, dos volúmenes lulianos bajo el título de *Ars Raimundi*, que cabe identificar con el *Ars magna* o con el *Ars brevis* (91).

---

(89) "... unde est illud Guidonis Barbuti Praepositi Albiensis faceté dictum, qui cum venatum cum Cardinali proficisceretur, et in leporem incidisset, quae fauces canum effugerat, sciscitatus Cardinalis ubinam lepus latitasset, et quo pacto venatorum oculos frustrari potuisset, respondit Guido Barbutus ad quaestionem per ubi formatam: Vade ad regulam G. D. K. in arte magna designatam, et ibi leporem invenies..." (*De artificio omnis... natura scibilis*, editada por D. Adolfo Bonilla y Sanmartín en los Apéndices a su Discurso de recepción en la R. Academia de la Historia sobre *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Madrid, 1911, pág. VIII).

Mn. Avinyó, en su *Història del Lulisme* (Barcelona, 1925, pág. 257), atribuye a Ivo Salzinger el aserto de haber tomado por guía en sus estudios lulianos a Besarión, quien habría hallado en el *Arte magna* seis utilidades de acuerdo con las seis partes en que dividía su exposición de la misma. No hemos sabido dar con la referencia de Salzinger, por más que hemos buscado; y en cuanto a las seis partes del Arte lógica enumeradas por Mn. Avinyó en dicha página, no son sino las seis secciones del tratado *De artificio omnis... natura scibilis* de Fernando de Córdoba (véase el citado discurso del Sr. Bonilla, págs. 107-108).

(90) Jean Marie de Vernon, *L'Histoire véritable du bienheureux Raymond Lulle...*, París, 1668, págs. 347-8.

(91) Pearl Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, New-York, 1936; véase el n.º 1.071 de la librería. Según Cesis, un bibliógrafo de Pico más antiguo que Kibre, existió en la misma un segundo ejemplar del Arte luliana.

El propio Juan Pico ha puntualizado su posición respecto al Arte de Lull en la *Apologia tredecim quaestionum,* donde, al ocuparse de la magia natural y de la Cábala de los hebreos, se vanagloría de haber sido el introductor de esta última entre los latinos y aclara que la forma de enseñanza apellidada "cabalística" es un método secreto y místico aplicable a cualesquiera cosas, por lo cual los hebreos motejaron con el nombre de Cábala a toda ciencia que ellos considerasen secreta y escondida, y de todo saber obtenido en alguna manera por vía oculta dijeron que era obtenido por vía de Cábala. Así otorgaron este nombre con carácter genérico a dos ciencias, a saber, una que dicen el arte de combinar y consiste en una cierta manera de proceder en las ciencias, que guarda gran semejanza con lo que entre los latinos se llama el Arte de Raimundo, aun cuando el procedimiento resulte acaso un tanto diferente. La otra trata de las virtudes de los seres superiores existentes en la región supralunar, y constituye la parte más elevada de la magia natural. Una y otra fueron designadas por los hebreos con el nombre de Cábala por la razón ya apuntada, y de ambas asimismo fué hecha mención en otro tiempo por Pico en la defensa de sus *Conclusiones*. Pues el arte de combinar es idéntica a la que él caracteriza en sus *Conclusiones* como "la revolución alfabetaria" (92). De la interesantísima declaración que acabamos de transcribir, se desprende no sólo que Pico de la Mirándola trató del Arte luliana en la exposición de sus 900 tesis *de omni re scibili* que se había comprometido a disputar públicamente en Roma (si bien la prohibición del Papa le impidió hacerlo), sino que además propuso un método lógico, imitado de la Cábala y similar al Arte magna, consistente en una combinatoria a base de

---

(92) "Haec est prima et vera cabala de qua credo me primum apud latinos explicitam fecisse mentionem... Verum quia iste modus tradendi per successionem qui dicitur cabalisticus videtur convenire unicuique rei secrete et mystice, hinc est quod usurparunt hebrei ut unamquamque scientiam quae apud eos habeatur pro secreta et abscondita cabalam vocent et unumquodque scibile quod per viam occultam alicunde habeatur dicatur haberi per viam cabalae. In universali autem duas scientias hoc etiam nomine honorificarunt: unam quae dicitur... ars combinandi et est modus quidam procedendi in scientis et est simile quid sicut apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedant. Aliam quae est de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam et est pars magiae naturalis suprema. Utraque istarum apud hebreos etiam dicitur cabala propter rationem jam dictam et de utraque istarum etiam aliquando fecimus mentionem in conclusionibus nostris. Illa enim ars combinandi est quam ego in conclusionibus meis voco alphabetariam revolutionem..." (*Apologia tredecim quaestionum,* quaestio V: de magia naturali et cabala hebreorum; incluída en las *Opera* de JUAN PICO, edición de Bolonia, 1486).

las letras del alfabeto y de los movimientos giratorios—revoluciones— de ciertas figuras (93).

Los lulistas españoles del siglo XVI tuvieron a Pico de la Mirándola por uno de sus precursores. En especial, Dimas de Miguel quiso ver tendencias lulianas en el *De Ente et Uno* (94), un opúsculo en el que el pensador florentino se propone armonizar a Platón y Aristóteles a propósito de la cuestión de si el Uno es superior al Ser (posición platónica, o más exactamente, de Plotino) o de si ambos conceptos están en paridad, de acuerdo con el aforismo escolástico: *unum et ens convertuntur* (posición peripatética). El *De Ente et Uno* se inclina francamente del lado platónico por sus doctrinas de la sabiduría, del Dios-Uno, de las dignidades y los nombres divinos, de los grados del conocimiento, de la intuición mística, de la preeminencia del amor y otras muchas, cuyas fuentes, sin embargo, cabe hallar en los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, de San Agustín y de otros autores neoplatónicos, mejor que en las obras del Doctor Iluminado.

13. La afinidad, más o menos real, entre el Arte de Lull y la Cábala judaica, que hemos visto atestiguada por Pico, explica la aparición, en este período del Renacimiento, de un grupo de lulianos cabalistas—*schola Kabbalistarum*—, a cuya iniciativa se debe, sin duda, el escrito apócrifo *De auditu kabbalistico sive ad omnes scientias introductorium* (95), que fué pronto aceptado como indubitable del Doctor Iluminado. El *De auditu kabbalistico* no es una producción de Lull, pero sí lo es de su escuela, pues contiene una exposición del Arte magna con sus elementos más genuinos: el alfabeto, las figuras, la tabla general, etc., aunque puesta al servicio del saber cabalístico, que constituye el asunto de la obra (96). Según la arbitraria etimología del autor (97), la Cábala es una ciencia divina

---

(93) Nos es imposible precisar más al detalle esta doctrina de Pico de la Mirándola, cuyas obras sólo en parte nos han sido asequibles. La conflagración mundial ha impuesto límites infranqueables a nuestra investigación acerca de este autor y de algunos más que deberemos estudiar en el presente artículo.

(94) "Picus, Mirandulae comes..., nonne ausus est dicere: Domine, articulos fidei tuae non solum credo, sed etiam scio?; et ita contra gentium philosophiam doctissime rationibus lullisticis (erat enim ipse valde Lullio deditus, ut ex libro *De Ente et Uno* patet) disputavit" (fragmento de la Apología luliana del Dr. Dimas, inserto por el P. BLANCO SOTO, *Estudios de Bibliografía Luliana*, I, Madrid, 1916, pág. 26).

(95) Véase el cap. IX, § II, *XII*, n.º 4; pág. 332 del tomo I.

(96) "... subjectum adaequatum hujus sapientiae kabbalisticae..." (*Prooemium*. Citamos por la edición de Estrasburgo, de 1617).

(97) "... et dicitur haec doctrina Kabbala, cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet: abba et ala; abba enim arabice idem est quod pater latine, et ala arabice idem est quod Deus meus..." (*Ibíd.*)

que nos eleva hasta la superabundante sabiduría de Cristo, el Hijo de Dios. El Arte de Lull es presentado como el mejor instrumento para la consecución de dicha ciencia, que no es un saber estricto, sino mejor una sapiencia. El *De auditu kabbalistico* se atiene con bastante fidelidad a la ideología luliana, si bien algunos desarrollos de detalle traicionan influencias de distinto origen; por ejemplo, la doctrina de la conversión lógica que se expone a propósito de la primera figura y está tomada del peripatetismo escolástico, o la frase *de maximo etiam divino* y otras por el estilo, imitadas de Nicolás de Cusa. Pero la mayor innovación estriba en la doctrina de las nociones transcendentales, que se superpone a la luliana de las dignidades divinas. "Los primeros conceptos de la mente utilizados en este saber—se dice en el *De auditu*—son el uno, el ser, la verdad y la bondad, a los que llamamos transcendentales" (98). Tanto esta doctrina, como la especulación sobre el ser y la unidad y las varias figuras geométricas que aparecen hacia el final de la obra, sugieren una probable influencia de Pico de la Mirándola, entre cuyos discípulos cabría buscar tal vez al encubierto autor del *De auditu kabbalistico.* Su hallazgo no sería imposible para un experto en la literatura filosófica del Renacimiento, toda vez que aquél declara haber compuesto otro escrito *De figuris* y encima un tratado *De conditionibus figurarum et numerorum,* posiblemente idéntico al anterior, que precede en orden lógico al *De auditu* (99).

La circunstancia de que las primeras ediciones del *De auditu kabbalistico* aparezcan en Venecia, en 1518 y 1533, no prejuzga su origen italiano. Venecia era entonces el centro de la tipografía mundial. Allí había planeado el maestro luliano Juan de Córdoba el primer impreso luliano conocido: el *Ars generalis ultima,* de 1480. Allí dos discípulos del maestro luliano barcelonés Juan Baró, el siciliano Mariano Accardi y el fregelano Gian Francesco de' Giudici, habían dado a la estampa en 1507 tres otras obras de Lull: los *Proverbia,* la *Disputatio Eremitae et Raymundi* y las *Quaestiones Attrebatenses.*

14. Un vigoroso movimiento luliano fué promovido, en las postrimerías del siglo XV y comienzos del XVI, por los círculos más selectos del renacentismo francés, que recibían en buena parte sus inspiraciones de los platónicos florentinos. Alma del movimiento fué Jaime Lefèvre,

---

(98) "... primi animi conceptus, qui in hac sapientia usitantur, sunt unum, esse, verum, bonum, qui conceptus etiam transcendentia vocantur..." (cap. VI).

(99) "... de qua figura dictum est aperte in libello de figuris, ad quem relatio habeatur..." (cap. VII).

"... ut alibi declaratum est, videlicet in libello sive tractatu de conditionibus figurarum et numerorum, qui libellus praecedit hunc libellum in ordine..." (ibíd.).

natural de Étaples, en la Picardía (*Jacobus Faber Stapulensis,* 1455-1537), a quien se debe la transformación del renacimiento literario de su país en filosófico y teológico. En 1491 Lefèvre, que atravesaba a la sazón un período de intenso fervor místico contagiado del ambiente, recibió la visita de un amigo suyo de la Galia Narbonense, quien le mostró un ejemplar del *Liber contemplationis in Deum* de Lull. Al regresar a su tierra, el amigo dejó el ejemplar en manos de Lefèvre, y éste se entregó entonces ávidamente a su lectura, en la que halló un consuelo tal, que estuvo a punto de salirse del mundo para buscar a Dios en la soledad. Quehaceres ineludibles y estudios aún no terminados le impidieron la ejecución del propósito, no sin una cierta desazón en el ánimo; pero, por lo menos, dió a conocer el libro entre sus amistades, unas que vivían en el siglo y otras en religión. Entre aquéllas estaba Ramón Boucher, a cuyo requerimiento fué escrita más adelante la primera biografía impresa de Lull. El libro causó honda impresión, en términos, que uno de sus lectores, Guillermo Vasario, renunció de resultas de la lectura a sus inmensas riquezas para abrazar la vida contemplativa en un claustro de rigurosa observancia. Con esta peripecia, tras un siglo de ostracismo, renace en París la afición a Lull al amparo de la nueva religiosidad que conmovía los espíritus en aquel fin de siglo (100).

El afán de proselitismo indujo a Lefèvre a emprender las primeras ediciones de obras místicas de Lull, con las cuales se inaugura en París, y casi en Francia (101), la literatura luliana impresa. En 1494 salía de las prensas el *Liber de laudibus B. Mariae Virginis* (102), que cinco años más tarde era reproducido por dos veces a costa del impresor Juan Petit, ahora junto con el *De natali pueri parvuli Christi Jesu* y otras dos producciones lulianas menos extensas (103). Lefèvre prologó las tres ediciones con una *Benignis lectoribus epistola* para hacer resaltar la finalidad moral que perseguía, y que no era sino la de enseñar a practicar, a alabar a Dios, a orar y a elevar la intención, cosas todas necesarias para una vida santa (104).

---

(100) Los datos precedentes están tomados del prólogo puesto por Lefèvre a su edición del *Liber contemplationis,* de 1505, cuya gestación expondremos en seguida.

(101) En 1491 nada más habían visto la luz, en Lyón, dos obras de Lull, a saber, la *Disputatio Eremitae et Raymundi* y las *Quaestiones Attrebatenses.*

(102) La existencia de esta edición es atestiguada por autores tan graves como Salzinger y el P. Custurer.

(103) Véase ROGENT-DURAN, *Bibliografía de les impressions lul-lianes...,* números 24 y 25.

(104) "... operandi modum monstrat, operandi dico, laudandi, orandi et intentio-

Se equivocaría quien viese en Lefèvre un mero divulgador de los textos lulianos. Las tareas editoriales estaban en Lefèvre al servicio de una ambición más honda, cual era la de reformar el pensamiento y la vida de su tiempo en un sentido más conforme al ideal evangélico (105). Desde los días de su primer viaje a Italia y de sus contactos personales con Ermolao Barbaro y Pico de la Mirándola en 1492, se iban precisando en su mente las líneas generales de un programa de actuación humanista, que en síntesis se reducían a dos: la vuelta al Aristóteles clásico, sin mixtificaciones escolásticas, en la lógica y en la filosofía natural, y el coronamiento de la concepción filosófica por una teología mística que remataba en una apasionada doctrina del amor divino. En la ejecución de este programa las mencionadas ediciones de obras de Lull constituían una simple pieza, y no de las más valiosas, pues las de 1499 aparecieron dos meses después de haber dado cima Lefèvre a la gran edición de la *Theologia Vivificans, Cibus Solidus,* bajo cuyo llamativo título se contenía la colección completa de las obras atribuídas a San Dionisio el Areopagita. Lefèvre tenía por indubitable la autenticidad de esas obras a pesar de las críticas ya entonces suscitadas por algunos eruditos renacentistas (106).

En ocasión de su segundo viaje a Italia en el año 1500 para ganar a título de peregrino el jubileo del año santo en Roma, Lefèvre se hizo con otra joya de la mística luliana, que le fué dado copiar en el cenobio de Santa Justina en Padua. No tardó en germinar en su ánimo el propósito de darla a conocer juntamente con una muestra del *Liber contemplationis.* En 10 de diciembre de 1505 salía de las prensas de Juan Petit un primer volumen de las *Contemplationes* de Raimundo, que contenía los dos primeros libros, más el fragmento del *Blanquerna,* donde se describen los amorosos deliquios entre el amigo y el Amado. Lefèvre se encargó de presentarlo a los lectores en una carta-dedicatoria a un tal Gabriel, novicio cartujo (107), que es una magnífica estampa del lulismo francés del mo-

---

nem finemque dirigendi, quae ad sancte instituendam formandamque vitam unicuique necessaria sunt..."

(105) Sobre los ideales evangélicos de Lefèvre, véase el interesante libro de P. Imbart de la Tour, *L'Évangélisme* (tomo III de la obra *Les origines de la Réforme*), París, 1914.

(106) A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les prémières guerres d'Italie (1494-1517),* París, 1916, pág. 374 y sigs. De esta obra tomamos muchos de los datos acerca de la significación ideológica y las actividades literarias de Lefèvre d'Étaples.

(107) *Epistola Gabrieli neophito cartusio.* Acerca de esta edición, véase Rocent-Duran, *Bibliografía...,* ya citada, n.º 35.

mento. En ella narra sus casuales hallazgos de ambas obras lulianas y el éxito de su divulgación, formula el proyecto de enviar ejemplares impresos a sus amigos de países lejanos (suizos, moravos, polacos, etc.), que participan de sus mismos ideales, y da la razón de que se impriman nada más los dos primeros libros de las *Contemplationes,* porque son los que faltan en la biblioteca de la Cartuja. Por lo visto, al empezar el siglo XVI, este primer volumen había ya desaparecido y tan sólo se conservaban allí los tres libros restantes en un segundo volumen que Lull regalara en vida a sus amigos de Vauvert en agradecimiento por su hospitalidad.

De las ediciones lulianas prologadas por Lefèvre, la de 1505 es la principal, aunque no la última; pues todavía once años después, en 13 de diciembre de 1516, veía la luz en París otro volumen con los *Proverbia Raemundi* y el *Arbor philosophiae amoris,* estampado bajo su dirección (108). Pero el mayor interés histórico de aquélla radica en el hecho de que no fué obra exclusiva de Lefèvre, sino empresa realizada en colaboración con un grupo de discípulos. En la carta-dedicatoria al novicio Gabriel son citados nominalmente cuatro: Clichtowe, Wolfgang del Prado, Lagreno y Beato de Rhynow, de los cuales el primero y el último desplegaron alguna otra actuación de carácter luliano.

15. El alsaciano Beato Bild, oriundo de la aldea de Rhynow (*Beatus Rhenanus Alsaticus* por nombre latinizado), pero nacido en Schlettstadt en 1483, es el autor del *Epigramma ad lectores,* que encabeza la edición del *Liber contemplationis.* Había sido educado por los Hermanos de la Vida Común, quienes le inculcaron la simplicidad religiosa y la aversión a la Escolástica, de suerte que, cuando en 1503 se trasladó a París para cursar estudios universitarios, se hallaba en las mejores disposiciones para asimilar las tendencias humanistas de Lefèvre. Durante cuatro años mantuvo constante contacto con él, le ayudó en sus tareas editoriales y asistió a sus lecciones, de las que redactó unas interesantes notas manuscritas que se conservan en la biblioteca de su pueblo natal (109). Por ellas sabemos el lugar importante que las doctrinas de Ramón Lull obtenían en el pensamiento filosófico-teológico de Lefèvre, quien en sus cursos del colegio del cardenal Lemoine no sólo exponía los procedimientos lógicos del Arte magna, sino que, a la manera del cardenal de Cusa, enseñaba que la dialéctica luliana es el único método apropiado para rebasar el conocimiento por meras conjeturas y penetrar hasta la esencia divina. En 1507, Beato de Rhynow regresó a su país, donde permaneció fiel a la amis-

---

(108) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* n.º 62.
(109) A. RENAUDET, *ob. cit.,* pág. XIX.

tad con el maestro, divulgó sus doctrinas entre los sabios alsacianos y le puso en relación con los medios humanistas de Alemania (110).

Josse Clichtou o Clichtowe (*Jodocus Clichtoveus*) es un discípulo eminente de Lefèvre, que comentó algunas obras lógicas del maestro, colaboró en varias de sus ediciones, emprendió otras por su cuenta y compuso una obra en defensa de la Concepción Inmaculada de María. Poseído de fervor místico, profesó en la Orden cluniacense y residió en el monasterio de Saint-Martin-des-Champs, en el que dió a conocer las producciones lulianas. Asistió al capítulo general de la Orden de 1513 y redactó para el mismo un opúsculo *De laude monasticae religionis*, en el cual aconseja a los monjes la lectura de ciertas obras que les ayudarán a interpretar el sentido oculto de las Escrituras y les mostrarán el camino de la vida interior; entre ellas figuran, junto con escritos de San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura y otros autores, las *Contemplationes* de Lull (111). Esta penetración luliana en los sectores dados a la vida contemplativa es un fenómeno característico de la época. También los benedictinos fueron atraídos a la lectura de Lull por el propio Lefèvre, que residió unos años en su compañía en el cenobio de Saint-Germain-des-Près, mientras la misma afición se contagiaba a los celestinos por influencias de amigos de Lefèvre, profesos y novicios de la Orden. Los cartujos mantenían viva la tradición luliana nacida al contacto personal con Lull. Por su parte, Lefèvre, que contaba con valiosas amistades en cenobios importantes de Europa, no descuidó mandar ejemplares de las obras místicas de Lull impresas en 1505 a Bernabé Burreck, abad de Engelberg, y a Josse, novicio de Saint-Gall, ambos en Suiza; al ermitaño Gilberto, que habitaba en las soledades de los bosques de Livry; al moravo Nicolás, en la Panonia; al adolescente Juan, en Cracovia, y a otros varios (112).

Al círculo luliano de Lefèvre d'Étaples pertenecieron, además, otras dos personalidades que, pese a no haber participado en la edición de 1505, trabajaron con ahinco por introducir el lulismo en la cultura europea de su época. La una es el impresor Josse Bade van Assche (*Jodocus Badius Ascensius*), que significa para el grupo luliano de París lo mismo que los impresores Posa o Miquel para la escuela luliana de Barcelona. Nacido en Gante y educado también entre los Hermanos de la Vida Común, compaginó sus entusiasmos místicos con sus aficiones humanísticas, que

---

(110) A. Renaudet, *ob. cit.*, págs. 422-424 y 427 y sigs.

(111) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, Leipzig, 1870, pág. 280; A. Renaudet, *ob. cit.*, págs. 495, 604, 637-8, 645, 695 y otras.

(112) Datos tomados de la citada carta-dedicatoria al novicio Gabriel que precede al volumen.

maduró en ocasión de sus viajes, al contacto con los sabios italianos, españoles y franceses. Profesó un tiempo las humanidades en Valencia. Enamorado de la profesión de impresor, entró en el taller lyonés de Juan Trechsel, quien le confió la dirección literaria de su establecimiento. En 1497 llegó a París y no tardó en relacionarse con Lefèvre, de quien se convirtió en sincero admirador y a quien secundó con singular inteligencia (113). En 1503 funda el *Praelum Ascensianum*, famoso en los anales de la tipografía parisién (114). De sus prensas salieron, entre 1510 y 1521, siete ediciones de textos de Lull, más otras tres de obras de tema luliano (115). Personalmente afecto a la persona y a las doctrinas del Doctor Iluminado, antepuso a varias de sus citadas ediciones cartas y rimas originales para estímulo de los lectores.

16. En realidad, Josse Bade fué orientado en sus aficiones lulianas, tanto o más que por Lefèvre, por el mejor de sus discípulos, a saber, Carlos Bouillé o Bouvelles (*Carolus Bovillus*, 1480?-1553), natural de Saucourt, cerca de Amiens. En Bouvelles encontramos una figura de pensador original, profundamente influído por Nicolás de Cusa y por Sabunde, así como por la Cábala y el pitagoreísmo. En sus obras echa mano con frecuencia de símbolos matemáticos, especialmente geométricos. Destacó, desde muy joven, al lado de Lefèvre, en el intento de reforma lógica esbozada con motivo de preparar la gran edición del *Organon*. Al par de su maestro admitía, por encima de la silogística de la Escuela, "una disciplina intelectual apta para el estudio de las realidades supremas, que era el método o arte de las oposiciones. Lefèvre había siempre profesado una doble doctrina, que por una parte se fundaba en la enciclopedia aristotélica, accesible en sus principios básicos y en su estructura general a los principiantes, y por otra descubría a los iniciados horizontes lejanos, oscuros y misteriosos. La distinción de estas dos doctrinas toma en Lefèvre el mismo aspecto y reviste la misma expresión que en el Cusano. Hay dos filosofías: una racional y otra intelectual. La primera, en la que sobresalió Aristóles, organiza en un sistema coherente de conceptos, a base del principio de identidad, los datos suministrados por la experiencia, y se ciñe al estudio de los objetos finitos y de sus relaciones, sin rebasar las conjeturas. En cambio, la filosofía intelectual se esfuerza en

---

(113) A. Reanudet, *ob. cit.*, págs. 286-7, 409, 598 y otras.

(114) Philippe Renouard, *Bibliographie des impressions et des oeuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste (1462-1535)*, Paris, 1908, en 3 vols.

(115) Véase Rogent-Duran, *Bibliografía...*, ya citada, núms. 45, 51, 57-60, 62, 67, 68 y 75. Adviértase, sin embargo, que algunos de los textos lulianos impresos por Bade son apócrifos.

conseguir, ayudada por la ciencia de los números, el conocimiento de la Unidad infinita, en la cual los opuestos se funden y se concilian" (116). Para la exposición de esta segunda filosofía, que, a la manera de la *docta ignorantia,* remata en una teología negativa y en una doctrina del éxtasis, Bouvelles había publicado, a fines de 1501, su *In artem oppositorum introductio,* a la que Lefèvre puso un prólogo entusiasta. Tres años después, en el *Metaphysicum introductorium,* Bouvelles lograba identificar este supremo saber, que sirve de coronamiento a las ciencias del mundo visible, con la metafísica, superando así definitivamente las posiciones nominalistas de las que había partido su maestro. En su concepción enciclopédica, la idea del microcosmos juega un papel decisivo, toda vez que el hombre resulta ser el centro de la naturaleza creada y la anilla que enlaza la realidad sensible a la espiritual (117). El prestigio que proporcionaron a Bouvelles sus actividades intelectuales se acrecentó todavía al publicar en 1510 una nutrida colección de tratados filosóficos, seguida al cabo de un año de otra similar de carácter teológico.

La peculiaridad de Bouvelles dentro del grupo luliano parisién estriba en sus contactos con los medios culturales españoles. Ya en 5 de noviembre de 1501 había ofrecido las primicias de un manual de geometría al obispo de Catania Jaime Ramírez y Guzmán, un dominico de la familia de los Guzmanes, a quien Lefèvre dedicó también más tarde una edición de textos patrísticos. Mientras en París se estaba gestando la edición del *Liber contemplationis,* Bouvelles se hallaba de viaje por Bélgica y Flandes, desde donde, posiblemente por mar, se trasladó a España. Fué huésped del arzobispo de León Juan de Vera, y en Toledo, del arzobispo Jiménez de Cisneros, por cuya mediación trabó amistad con los universitarios de Alcalá, entre ellos Nicolás de Pax. Los motivos de este viaje, realizado en 1506, son ignorados; pero los historiadores aventuran la sospecha de que Lefèvre le hubiese encargado la búsqueda de manuscritos lulianos para la preparación de las ediciones proyectadas en París. Los fervores místicos y las esperanzas mesiánicas de Bouvelles, quien, cual otro Lull, veía en la cruzada contra el Islam el camino más certero para la universalización de la cristiandad, se exaltaron en el ambiente español con la noticia de los proyectos de Cisneros, a quien posteriormente, en

---

(116) A. Renaudet, *ob. cit.,* pág. 411. Sobre Bouvelles, véanse, además, las páginas 417-420, 476, 494-5, 506, 512, 520, 605, 634, 671 y otras.

(117) Sobre esta doctrina de Bouvelles, que suscita vivo interés entre los actuales restauradores de la antropología filosófica, véase el estudio de B. Groethuysen, *Die kosmische Anthropologie des Bovillus,* en "Archiv für Geschichte der Philosophie", t. 40, 1931.

1509 y en 1510, escribió unas cartas entusiásticas a raíz de la toma de Orán (118).

Debió de ser en España donde le fué hecha por un amigo la narración de la vida de Lull, que, vuelto a su patria y siendo ya canónigo de Noyon, repitió de palabra a Ramón Boucher, en ocasión de haberle éste pedido la biografía de un beato cuyo nombre fuese Ramón, y redactó luego por escrito en forma de una carta. Josse Bade se encargó de sacar de las prensas esta *Epistola in vitam Raymundi Lulli,* fechada en Amiens a 27 de julio de 1511, en 3 de diciembre siguiente, junto con los comentarios al Evangelio de San Juan, y aun de reimprimirla en 1514 (119). Sin embargo, hay que considerar el exordio, donde se cuenta el requerimiento de Ramón Boucher (120), como una mera ficción literaria de Bouvelles, pues Boucher conocía a Ramón Lull desde que, hacía más de tres lustros, Lefèvre le había invitado a leer el manuscrito del *Liber contemplationis* recién adquirido por él. Dada la fuente oral y la finalidad apologética de la *Epistola,* no es de extrañar que en ella se interpolen hechos faltos de autenticidad que no figuran en la más antigua y verídica biografía de Lull, como son la leyenda del cáncer en el pecho de la dama que locamente amó y el piadoso relato de la pirámide de luz que descendió sobre su tumba a raíz del martirio. En cambio, el catálogo de obras con el que termina la *Epistola* está copiado del que acompaña a la *Vita* coetánea, con la sola diferencia de haber sido suprimidos unos pocos títulos y de haber sido añadida al final la indicación genérica *Libri alkimiae.*

La aparición de la primera biografía impresa de Lull no pasó inadvertida a los amigos españoles de Bouvelles. En mayo de 1514 el luliano Nicolás de Pax le mandó, desde Mallorca, una carta en la que, tras de expresarle la admiración despertada por sus escritos, le notificaba que había leído su biografía y le consultaba nueve *quaestiones* filosófico-teológicas, acerca de cuya solución andaba dudoso. Conviene decir que las

---

(118) Sobre la estancia de Bouvelles en España y sus relaciones con los humanistas españoles, véase la obra de MARCEL BATAILLON, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI[e] siècle,* París, 1937, págs. 55-70 y 667-8.

(119) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* núms. 45 y 51. Los comentarios al Evangelio de San Juan no tienen carácter luliano, contra lo que alguna vez se ha afirmado.

(120) "Petisti interdum a me, mi Raemunde, essetne quisquam beatorum cui Raemundi nomen fuisset quique merito abs te ut patronus et consors nominis tui coleretur. Respondi esse quendam Raemundum Lullium, natione Hispanum, conversatione eremitam, cujus vitam nonnunquam a quodam Hispano amico recenseri audieram. Ut ergo et in patronum illum recipias, et tibi erga eundem pia accrescat devotio, quae verbotenus a me audisti praesentibus literis in memoriam revocabo..." (en el comienzo de la *Epistola* citada).

preguntas de Pax no guardan relación con el lulismo, y, en su explanación, Lull ni siquiera es mencionado, mientras lo son otros autores. Con la carta, Pax mandó a Bouvelles un códice luliano, que contenía el texto fidedigno de la *Disputatio super aliquibus quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi,* y le hizo presente el deseo de los lulistas españoles de que dicho texto fuese editado. El emisario tardó seis meses en llegar a su destino, y hasta el 18 de noviembre Bouvelles no pudo contestar la carta, ni satisfacer a las nueve preguntas, ni acusar recibo del códice. En su respuesta, Bouvelles elogia a Lefèvre, quien insinuó en su ánimo la afición a Lull y por cuyo consejo leyó y revisó el texto de varias de sus obras que le cayeron en manos (121). Esta expresión autoriza la sospecha de que Bouvelles intervino en la preparación de algunas de las ediciones lulianas que vieron la luz en París a fines del siglo XV y principios del XVI. Y cabe recordar aquí su interés por el *Liber creaturarum* de Sibiuda, cuyo texto mandó y recomendó al teólogo de Amiens Nicolás de Sainctes en carta de 27 de octubre de 1508. Pues bien; en 19 de diciembre de 1509 salía estampada en París una edición anónima de dicha obra (122).

17. La gesta más sonada del grupo luliano de Lefèvre fué la introducción de la enseñanza del Arte magna en la Universidad, de donde había estado proscrita durante la época de predominio del nominalismo, que empieza con Pedro d'Ailly y Gersón y termina en los días del propio Lefèvre. Todavía éste había sido educado bajo el signo de Occam, de quien tomó el gusto por las especulaciones terministas; el "fabrismo", o sea, la reforma lógica propugnada por Lefèvre en sus años más tempranos, era una simple variante del terminismo (123). Esta tendencia entró en crisis al contacto con la metafísica neoplatónica importada de Italia; el arte de las oposiciones de Bouvelles y su nueva concepción de la metafísica muestran a las claras el cambio de ideas que se estaba operando en el ambiente. Así, no es de extrañar que la Universidad admitiera sin reparos las enseñanzas lulianas en su seno, cuando se presentó a profesarlas un maestro con títulos suficientes, que ni Lefèvre ni Bouvelles poseían.

Fué éste el franciscano conventual Bernardo de Lavinheta, maestro en Sagrada Escritura, ajeno a los círculos humanistas, antes bien educado

---

(121) Tanto la carta y las preguntas de Nicolás de Pax, como la carta y las respuestas de Bouvelles, fueron editadas en un opúsculo por Josse Bade, en París, en 1521. Véase ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* n.° 75.

(122) R. RENAUDET, *ob. cit.,* pág. 521, texto, y nota 1.

(123) Sobre la lógica de Lefèvre y el "fabrismo", véase a C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* IV, Leipzig, 1870, pág. 278 y sigs.

en el escotismo tradicional, que, conforme a una corriente muy generalizada en su Orden, asociaba con el lulismo. La biografía de este personaje, francés al parecer, es poco menos que desconocida. Había ejercido el magisterio en Salamanca, donde, a petición de sus discípulos, compuso un libro *De Incarnatione Verbi* y otro *De conceptione B. V. Mariae* (124). En Francia cooperó al movimiento luliano acaudillado por Lefèvre, en el que obtuvo un papel relevante, no sólo por su docencia universitaria, sino por sus ediciones de textos lulianos y por la obra original con que las coronó. De sus citadas lecciones sabemos nada más la favorable acogida que hallaron, atestiguada por Lefèvre, y el propósito que las inspiró de restaurar el prestigio del Arte magna entre los universitarios, según declara el tetrástrofo puesto por colofón a la edición lyonesa de la misma (125). Su actividad editorial fué muy intensa, y la ejerció en tres importantes centros tipográficos de la época: Lyón, París y Colonia, en el corto espacio de tres años, entre los de 1514 y 1517, en los que dió a la estampa el *Ars brevis*, el *Ars generalis ultima* y la *Janua Artis* de Pedro Daguí, además de la *Metaphysica nova et compendiosa*, la *Logica brevis et nova* y otros dos trataditos lógicos (uno de ellos apócrifo) que le imprimió Josse Bade (126). Es probable que interviniera asimismo en la edición lyonesa del *Arbor scientiae*, mandada estampar en 1515 por Josse Bade, por más que en ella no figure su nombre (127). Como es fácil advertir, Lavinheta se desinteresa de los escritos místicos y se inclina de preferencia por las obras lógicas de Lull y de sus secuaces, siguiendo en la elección de textos las rutas señaladas por la escuela luliana barcelonesa.

En 30 de mayo de 1523 veía la luz en Lyón una obra extensísima de Lavinheta, rotulada *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*, dividida en nueve partes, según reza la portada (128). En reali-

---

(124) A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae*, I, pág. 22. Un ejemplar del primero, impreso en Colonia el año 1516, existe en el British Museum, según noticia que tomamos del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX, 1926, cols. 36-37.

(125) Dice así:

> "Me dedit in lucem multos Lavinheta per annos
> desertam: doctis undique livor obest.
> Grata sophocleis fueram doctoribus olim
> sorbonicis: esse rursus habere peto."

(126) Rogent-Duran, *Bibliografía...*, núms. 52, 59, 60, 61, 65 y 68. Es posible que el opúsculo apócrifo impreso en último lugar en la edición parisina de 1516, reproducida en 1518, cuyo título es *Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium*, sea una imitación luliana del propio Lavinheta.

(127) Rogent-Duran, *Bibliografía...*, n.º 55.

(128) Idem, *ibíd.*, n.º 78.

dad, contiene muchas más, que corresponden a una numerosa serie de tratados, grandes y pequeños, en su mayoría originales, aunque también los hay de otros autores, que versan sobre las materias científicas más diversas, desde la gramática, la retórica y la lógica, pasando por la física, las matemáticas y la medicina, hasta la metafísica, la teología, la ética y la jurisprudencia civil y canónica. Estas partes están colocadas en un cierto desorden; así, por ejemplo, hacia mitad de la obra encontramos una *Divisio disciplinarum* o sistematización de las ciencias, que lógicamente debiera figurar en cabeza. La *Explanatio* pretende ser una enciclopedia de los conocimientos, y se basa en la idea luliana del árbol de la ciencia, del cual las varias disciplinas son presentadas como ramas. El plan y la doctrina hacen pensar en un curso de filosofía aristotélico-escolástica en su modalidad escotista, que bien pudiera reproducir las líneas esenciales del curso profesado por Lavinheta en la Sorbona, con sólo algunas partes específicamente lulianas. De éstas diremos ahora algo más, omitiendo hablar del resto.

El cuadro general de las ciencias, que sirve de soporte a la *Explanatio*, no es el del árbol luliano, sino el vigente en la época. Tampoco es luliano el contenido de las tres ramas del *trivium*, con las que se abre el libro, salvo que en la lógica se ejemplifica la doctrina de la invención del término medio con cuatro silogismos cuya materia está tomada de la figura A del Arte de Lull. A continuación se inserta un tratado extenso e importantísimo, titulado *Introductio in Artem magnam Raymundi Lulli*, en el que desde buen comienzo se propone el Arte luliana como un método enciclopédico. Debe existir, se dice allí, un arte general que contenga los principios comunes, primitivos y necesarios, por los cuales los principios de las demás ciencias puedan ser probados y examinados. La multiplicidad de las ciencias y la brevedad de la vida empujan al hombre a buscar ese instrumento universal del saber, cuya posibilidad se basa en la universalidad de su objeto y en la del entendimiento como potencia cognoscitiva; dicho instrumento permitirá realizar la unidad de los conocimientos (129). Sigue una exposición, bastante fiel y detallada, del Arte luliana, con la peculiaridad de que se hace de ella una aplicación inmediata a las

---

(129) "Necessaria est una ars generalis, quae habeat principia generalia, primitiva et necessaria, per quae principia aliarum scientiarum probari et examinari possint... Artes speciales et scientiae sunt nimis... prolixae, et vita hominis brevis requirit intellectum habere aliquod instrumentum universale..., et quoniam objectum est universale, et intellectus humanus est potentia universalis..." (*De necessitate Artis*).

"... omnis multitudo reducitur ad unitatem..." (*De possibilitate hujus Artis*).

tesis tradicionales de la Escuela. Así, se introduce una "práctica de la primera figura" consistente en un tratado de Dios Uno y Trino, en el que se utiliza la demostración *per aequiparantiam,* se describe el ascenso y el descenso del entendimiento y se establecen las nociones transcendentales. A propósito de la segunda figura, se desarrolla la doctrina escotista de las formalidades, con su rosario de distinciones: real, de razón, esencial, numérica, etc. La práctica de la tercera figura incluye un entero tratado de filosofía natural. Las reglas lulianas y la cuarta figura con la tabla general son aprovechadas para mostrar el planteamiento de las cuestiones y el uso de los argumentos posibles acerca de un tema, pudiendo servir de ejemplo el tratado escriturístico y el arte de predicar que se esbozan en apéndice a la citada *Introductio in artem Lulli.* Hay una parte de la *Explanatio* reservada a la medicina, bajo el nombre de *Hortulus medicus,* donde se insertan una obra del franciscano Juan de Rocatallada, el pseudo-luliano *De medicina operativa* y tres tratados originales del autor. Recorrido el panorama completo de las disciplinas humanas, añádese una especie de problemática científica, subdividida por su materia en diez grupos, de los cuales lleva la preferencia el de las cuestiones llamadas "artificiales" por su relación con el artificio luliano; en la discusión de la primera de ellas se insiste largamente en el carácter enciclopédico de dicho artificio.

El epílogo de la *Explanatio* contiene una parte previa, que versa sobre la memoria natural y la artificial, y otra resolutiva, que encarece la finalidad de la obra. Ante todo, para conservación de las doctrinas expuestas, propónese el uso de una mnemotécnica, no de tipo mecánico o bien para retención de imágenes sensibles, al estilo de la inventada a base de asociaciones locales por el propio autor y ensayada con éxito rotundo por un jurista de Tolosa, quien en una sola noche se aprendió todas las rúbricas de las Decretales; sino de tipo lógico o para retención de ideas. Ninguna mnemotécnica lógica mejor, en opinión de Lavinheta, que el Arte magna del Doctor Iluminado, que contiene explícitamente o en germen cualesquiera nociones y cualesquiera verdades del orden inteligible. La persona experta en su manejo no hallará dificultad en pasar de una idea dada a otra que se desee; el autor se complace en hacer la experiencia de ello con algunos ejemplos. Tras de lo cual se señala la finalidad de la obra, que es Cristo, punto terminal de la teología, a donde convergen todas sus partes. A este propósito subráyase con energía la índole apologética del tratado, cuya utilidad estriba en la defensa de la fe e impugnación de las confesiones distintas de la cristiana. El autor quiso ofrecer un Arte para demostración de los artículos de la fe por razones necesarias y para

respuesta a las objeciones de los infieles (130), renovando el propósito de Lull en su *Liber Apostrophe*, explícitamente invocado, y en muchos otros de sus libros. La *Explanatio* termina con un cálido requerimiento del autor a sus discípulos y con una patética invitación al Santo Padre, Adriano VI, y a sus cardenales, así como a los poderes seculares, para que pongan nuevamente en circulación el Arte de Lull y lo usen, sobre todo en la lucha contra el turco.

18. La obra filosófico-teológica de Lavinheta carece del vigor y originalidad que son de admirar en las producciones del Doctor Iluminado. Sin embargo, obtuvo una repercusión considerable, como se desprende de la carta dirigida por Lefèvre en Navidad de 1516 al arzobispo de Zaragoza, Alfonso de Aragón, hermano del rey Fernando el Católico, que figura a título de dedicatoria al frente de la edición de los *Proverbia Raemundi* y del *Arbor philosophiae amoris* sacada a luz por Josse Bade a fines de dicho año (131). El infante-arzobispo, que, como toda la familia real aragonesa, se interesaba por la suerte del lulismo, aprovechó el viaje a Flandes de un médico suyo y de la corte, también devoto y partidario de Lull, llamado Fuentes, para encargarle que se detuviera en París y pulsara la opinión de tan importante centro cultural acerca de la persona y la doctrina del Beato de Mallorca. Conocemos dos de las gestiones realizadas por Fuentes en París. La una consistió en hacer levantar por dos notarios un acta de que la enseñanza pública del Arte y la doctrina de Ramón Lull no estaba allí prohibida, en prueba de lo cual comparecieron los maestros en teología Juan Mayor, los hermanos Luis y Antonio Coronel, de Segovia, y el bachiller Juan de Quintana, y atestiguaron que en aquel año de 1516 un doctor, llamado Alberto, la había profesado, en el colegio de los Maturinos, ante un numeroso auditorio, sin que nadie se opusiese. El acta lleva fecha de 11 de octubre (132). Fuentes requirió, además, de Lefèvre una amplia información acerca del lulismo en París. Lefèvre se la mandó directamente al arzobispo en su citada carta de Navidad, refiriéndole que en los medios teológicos Lull es tenido por santo y su doctrina por inspirada; que en París, como en Roma, en Venecia, en

---

(130) "In hoc Tractatu hoc tantum in intentione habuimus, ut ostenderemus quod fides christiana probari poterat per necessarias rationes... Offerimus... ad omnes objectiones infidelium respondere, et eis tales contra eorum sectas et pro fide christiana positiones facere et probare, quod eas nullatenus poterunt respondere" (*Causa finalis hujus tractatus*).

(131) Véase la nota 108.

(132) Hállase publicada al frente del volumen I de las *Opera R. Lulli*, edición de Maguncia.

Alemania y en España, las prensas no cesan de estampar obras de Lull y el público no se cansa de leerlas; que en las bibliotecas de la Cartuja, de la Sorbona y de San Víctor existe abundancia de ellas, y que en el año anterior Bernardo Lavinheta había enseñado el Arte magna en la Sorbona con aplauso de sus oyentes.

La enseñanza de Lavinheta pone fin a la tendencia místico-humanista del lulismo encarnada por Lefèvre d'Étaples y sus discípulos e inaugura, en cambio, una etapa de revalorización del Arte luliana, considerada como el método de la disputa y de la demostración racional por excelencia. Todavía en Lavinheta este artificio lógico sigue puesto al servicio de los ideales religiosos; en él renace la vieja aspiración de Lull y de Sibiuda a probar los artículos de la fe por razones necesarias y a disputar con los infieles para convencerles de la falsedad de sus confesiones respectivas. Pero, juntamente con la tendencia metodológico-apologética, apuntan en Lavinheta otros rasgos que, por responder a ideales profundos de la época, persisten en el lulismo posterior y le imprimen una fisonomía característica. Anotemos, ante todo, la pretensión de constituir una enciclopedia de los conocimientos humanos, renovando la idea central de Lull en el *Arbor scientiae*. En segundo lugar, la transformación del Arte magna en una mnemotécnica. Y, últimamente, el auge de las especulaciones de filosofía natural con aplicaciones a la medicina y a la alquimia. No tardaremos en comprobar el eco de estas innovaciones en otros medios científicos.

19. A los tres rasgos apuntados cabría añadir uno más: el retoricismo y la petulancia oratoria. Pese a su educación escolástica y a su ideología medieval, Lavinheta no ha sido tampoco ajeno al nacimiento de esta cuarta tendencia, como se desprende del prólogo a dos obras pseudo-lulianas, la *In Rhetoricam Isagoge* y la *Oratio exemplaris*, impresas por Josse Bade en París a fines de 1515 y editadas por Remigio Rufo Cándido de Aquitania a instigación de su amigo Lavinheta (133). Remigio Rufo, que había sido preceptor de Antonio Boher, tesorero real, y de su hermano Francisco, y les había adiestrado en las artes liberales, dedicó luego a ambos jóvenes el texto de una supuesta *Rhetorica* de Lull, para que con su estudio perfeccionasen la educación recibida y realizasen el ideal del orador. Pero el orador, dice, ha de ser polígrafo y dominar el sistema entero de las disciplinas humanas, o sea, la enciclopedia científi-

---

(133) "... impellente Bernardo Lavinheta amico nostro, Raymundi studiosissimo atque in ejus disciplina impense edocto..." Sobre esta edición, véase ROGENT-DURAN, *Bibliografía...*, n.º 57.

ca (134). En el editor-prologuista, y quién sabe si además autor, de estas obras perdura, pues, la concepción medieval de la retórica como arte de hablar de las cosas—de cualesquiera cosas—y brilla por su ausencia el ideal humanista de la forma bella a la manera de los clásicos. Así la *In Rhetoricam Isagoge* degenera en un ensamblaje de doctrinas filosóficas amontonadas con propósitos netamente enciclopédicos y dispuestas, para simplificación, en una larga serie de cuadros sinópticos, en los cuales se comprime todo el saber de la época, desde las artes adivinatorias hasta la agricultura, desde la filosofía y las matemáticas hasta la técnica de los oficios serviles. Los materiales utilizados son inequívocamente lulianos; pero el carácter apócrifo del tratado se evidencia en el hecho de que en él se rinde tributo a la moda dominante en la época, de tomar a Cicerón y a Quintiliano por los maestros de la oratoria, de intercalar frases en griego y en hebreo, de remitir a los diálogos de Platón, de citar otros muchos autores clásicos griegos y latinos y de aducir bastantes ejemplos sacados de la mitología y de la historia griega y romana. Estamos, pues, ante una imitación de Lull confeccionada en pleno Renacimiento. En la imposibilidad de asignarle autor, advirtamos de paso que Lavinheta parece no haber repugnado tales falsificaciones, nacidas o, por lo menos, difundidas a su alrededor, pues él mismo ha incluído en su *Explanatio* un opúsculo lógico atribuído falsamente a Lull, a saber, el *Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium,* que a su vez es una imitación del auténtico luliano *Tractatus de venatione medii inter subjectum et praedicatum,* con el cual se le suele imprimir casi siempre.

La *Oratio exemplaris,* que acompaña a la *In Rhetoricam Isagoge,* es, a primera vista, un texto desconcertante. Por un pasaje de Agripa (135), que la reproduce en sus *Commentaria in Artem brevem,* sabemos que se trata de una ilustración práctica de la retórica; entre los lulianos de la época esta clase de ejercicios oratorios debió de estar en boga. Como curiosa muestra de ellos, la *Oratio exemplaris* merece nuestra atención. El tema del discurso—si los accidentes aportan poco o mucho a la esencia de una cosa—apenas reviste interés; en cambio, lo tiene de verdad la manera del desarrollo que el maestro propone para ejemplo de disertación. En la *Oratio exemplaris* el tema es desenvuelto, en primer lugar, al estilo de la escuela común o aristotélica; pero súbitamente se abandona este ca-

(134) "... cum oratorem esse oporteat polyhistora et orbem illum disciplinarum, quem Encyclopaediam vocant, diligenter percallere..."

(135) "Alterum nunc exemplum esto, quod ponit ipse Raymundus in sua Rhetorica..." (*Commentaria in Artem brevem R. Lulli,* edición de Estrasburgo, 1617, pág. 883).

mino y el autor remata el ejercicio en una especulación místico-neoplatónica del más exaltado espiritualismo (136).

20. Con los varios episodios referidos del lulismo francés guarda relación el lulismo alemán del período renacentista. Sus orígenes son oscuros; pero es fácil conjeturar que la afición a Lull se ha infiltrado en Alemania por la influencia de Nicolás de Cusa y de Lefèvre, así como por lenta difusión de las obras lulianas desde los cenobios limítrofes de Brabante, Bélgica y Flandes. En todo caso, dicha afición empezó por prender en la región del Rin y cuajó primeramente en un movimiento místico. Pero en la transición del siglo XV al XVI adquirieron preponderancia en Alemania otras dos direcciones del lulismo, desprovistas ambas de carácter religioso, a saber, la dirección lógico-enciclopedista y la médico-alquimista.

El principal representante de aquélla es Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim (1486-1535), natural de Colonia, un personaje estrafalario y de vida aventurera, que anduvo por Cataluña, Valencia y Baleares, entró en París en relación con Lefèvre y estuvo con el Emperador Carlos V en Italia desempeñando el papel de cronista en las fiestas de su coronación (137). Cabría pensar que en ocasión de tales viajes hubiese conocido las doctrinas lulianas, a no mediar su espontánea declaración de que las aprendió en la propia Alemania de uno de los hermanos frisones Andrés, Pedro y Jaime, de apellido Canterio, famosos porque, junto con su única hermana, siendo aún muchachos de diez años, disertaban con brillantez en toda suerte de disciplinas; Andrés fué su preceptor en el Arte de Lull (138). Agripa fué un cultivador de las ciencias ocultas, en especial de la cábala y de la magia, en las que supone a Lull un precursor (139); sin

---

(136) "Sunt autem haec quae diximus hactenus vulgo quoque philosophantium notoria: et quae scholarum omnium (siquidem sentiant) parietes et tabulata percallent. At (si quidem libet altius audire et dignitatibus vestris accomodatius) alia ratione hanc ipsam propositionem pertractemus." (La cita está tomada de la citada edición de Estrasburgo, 1617, que la reproduce, pág. 215).

(137) A. Prost, *Les sciences et les arts occultes au XVI<sup></sup>e siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres,* París, 1881-82, 2 vols. La obra de A. Bernárdez Tarancón, *Enrique Cornelio Agripa, filósofo, astrólogo y cronista de Carlos V* (Madrid, Espasa-Calpe, 1933), no es más que un extracto de la de Prost.

(138) "... Et ut ad meos Germanos veniam, Andreas, Petrus, Jacob germani fratres, natione Frisones, cognomine Canterii, unica cum sorore adhuc pueri decennes, in omni disciplinarum genere egregie disseruere, quos non modo Germania et Gallia, sed tota pene Italia ipsaque Roma novit et admirata est. Horum Andreas mihi hujus artificii praeceptor contigit..." (Dedicatoria de los *Commentaria in Artem brevem,* edición citada, pág. 789).

(139) Véase el cap. XLII de su *De incertitudine et vanitate scientiarum,* que ahora citaremos, al final.

embargo, estas aficiones influyeron muy poco en su concepción y empleo del Arte de Lull. En su obra capital *De incertitudine et vanitate scientiarum* (Colonia, 1530), violenta diatriba contra el saber profano de la época, del que ofrece un cuadro completísimo, el arte luliana es presentada dentro del grupo de las humanidades a continuación de la retórica, la dialéctica y la sofística y antes del arte memorativa. Dice allí que Lull inventó un arte prodigioso, similar a la dialéctica, por el cual, como antaño Gorgias de Leontini, una persona puede disertar copiosamente de cualquier asunto con inventiva propia, apelando a ciertos trueques de los vocablos, disputar de todo elegantemente y con ostentosa locuacidad, sacando ventaja a los demás, y ampliar en desmesura las cosas más pequeñas y triviales. Tras de excusarse de haber ensalzado en otro lugar este artificio, añade que sirve más para gala y ostentación del ingenio que para la adquisición de conocimientos, que es más audaz que eficaz, y termina tachándolo de inerudito y bárbaro, a menos que se le vista literariamente (140). Ya en el capítulo I de la obra son mencionados los "locuaces lulistas" como personajes integrantes del coro que habrá de devolver al autor sus ataques con insultos. Tales dicterios autorizarían el calificativo de antiluliano aplicado a Agripa, si no constase que, al publicar su obra principal, tenía escritos desde mucho tiempo antes, posiblemente desde su juventud (141), unos *Commentaria in Artem brevem Raymundi Lullii*, que vieron la luz al cabo de unos meses con un éxito tan rotundo, que en siete años alcanzaron seis ediciones y quince en un siglo (142).

21. Esos comentarios revelan, tras su modesto título, una gran ambición. Desde luego, su autor se propone exponer y glosar el Arte de Lull, y, por cierto, con un entusiasmo que no sospecharíamos después de los juicios transcritos. "Te quiero obsequiar—le dice a Laurencín en la dedi-

---

(140) "Invenit autem Raimundus Lullius... dialecticae haud absimilem prodigiosam artem, per quam tanquam olim Gorgias Leontinus... de quovis subjecto sermone abunde quis valeat disserere atque invenire quadam artificiosa nominum ac verborum perturbatione atque in utramque partem de omni sermone curioso hoc plusquam eleganti artificio garrula loquacitatis ostentatione disputare, neque ullum vincendi locum aliis relinquere, et res minutissimas et pusillas in immensum dilatare... Admonere vos oportet hanc artem ad pompam ingenii et doctrinae ostentationem potius quam ad comparandam eruditionem valere, ac longe plus habere audaciae quam efficaciae. Esse praeterea totam ineruditam ac barbaram, nisi elegantiore quadam literatura adornetur" (*De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. IX: *De arte Lullii*).

(141) Así se desprende de la dedicatoria de los *Commentaria* al jurista lyonés Juan Laurencín, donde dice: "... deliberavi... haec... commentariola scribere: quae cum jamdiu apud me detinerem..." (edición de Estrasburgo, 1617, pág. 789).

(142) Véase Rogent-Durán, *Bibliografía...*, núms. 79, 80, 82, 86-88, 103-105, 111, 125, 144, 148, 162 y 180.

catoria—con un arte nada vulgar ni trivial ni ceñido a una sola materia, sino con un arte reina de todas las artes, con la cual remontes a las demás ciencias y artes y adquieras en ellas conocimientos, no mediocres, sino notables. Esta arte es la de Ramón Lull, de una tal dignidad y excelencia, de una tal generalidad y necesidad, que por su sola eficacia, sin presuponer otra ciencia ni necesitar otra ayuda, nos capacita para hallar infaliblemente y con toda certeza la verdad y el saber de cualquier cosa, sin mezcla de error, sin dificultad y sin esfuerzo. Encima permite contestar a todas las cuestiones u objeciones que quepa formular acerca de cualquier objeto escible. Y todavía, argumentar por razones infalibles, certísimas y patentes, que no admiten contradicción... Pues sus principios son los más universales y notorios que hay, y en ellos se contienen los principios de las demás ciencias..." (143). Pero Agripa nó se contenta con exhumar el Arte de Lull y comentarlo. Hace mucho más: lo toma por base para construir un artificio propio (144), que ofrece a sus contemporáneos como el nuevo y anhelado instrumento del pensar.

Por de pronto, cabe asignar a esa máquina lógica proyectada por Agripa dos características: ante todo, una finalidad enciclopédica, confesada desde las primeras líneas de la dedicatoria (145), y en segundo lugar, una eficacia inventiva, mejor que probatoria o simplemente dialéctica. Agripa ve la genialidad de Lull en la idea del Arte inventiva, de la cual hace derivar las demás Artes lulianas, mientras a su vez considera el Arte breve, que se dispone a comentar, como un resumen de aqué-

---

(143) "Volumus... te donare arte et ea non vulgari, non triviali, non circa unum aliquod objectum occupata, sed arte artium omnium regina, qua duce ad reliquas omnes scientias et artes facile conscendes, ita ut non modo in illis mediocrem disciplinam, sed et insignem doctrinam rationabiliter valeas profiteri. Est autem ars inventiva Raymundi Lullii, cujus ea dignitas est ac praecellentia, ea generalitas ac certitudo, ut se sola sufficiente, nulla alia scientia praesupposita, non ullo indigens forinseco juvamine, infallibiliter, cum omni securitate et certitudine, errore omni semoto, de omni re scibili, veritatem ac scientiam, sine difficultate et labore invenire nos faciat. Secundo... solvens omnes quaestiones et objectiones, quae circa quodcumque scibile fieri possunt... Argumentatur insuper per argumenta infallibilia, certissima et notissima, quibus nemo potest contradicere... Habet enim principia universalia generalissima ac notissima... in quibus omnium aliarum scientiarum principia et discursus tanquam particularia in suo universali elucescunt..." (ed. de Estrasburgo, 1617, págs. 787-788).

(44) "... cujus fundamento innixus, deliberavi etiam ego aliquod aedificium superstruere, atque haec... commentariola scribere..." (ibíd., pág. 789).

(145) "Quoniam sic tibi persuasum video... ut multo laudabilius ducas scire plura mediocriter quam unum aliquod insigniter..., et alias quasque optimas..., etiam occultiores abstrusioresque scientias diligenti investigatione perscrutaris..." (*ibíd.*, pág. 787).

lla (146). Por Arte inventiva entiende Agripa la que nos enseña a hallar y a multiplicar las cosas, los términos, las proposiciones, las definiciones, las divisiones, los medios, los lugares, los argumentos, las cuestiones, las soluciones, las deducciones, así como la verdad y el saber de todo (147). Su exposición se cumple en tres etapas, a las que corresponden las tres grandes divisiones del libro de Agripa, que versan respectivamente sobre los términos o elementos, sobre sus complexiones y sobre la estructura y aplicaciones del Arte (148). Agripa concentra su esfuerzo en el tratamiento de la parte primera, la más extensa y original de las tres. Para el hallazgo de los términos simples o incomplejos, que es el objeto de esa parte, el Arte de Lull ofrece un magnífico punto de partida en el alfabeto, que viene a ser un inventario bastante completo de tales términos. Agripa expone con verdadera delectación sus cuatro columnas de los nueve sujetos, los predicados absolutos, los relativos y las reglas. Pero no se detiene ahí; antes bien, encontrando estrechos los moldes lulianos, quiere aguzar la capacidad inventiva en proporciones mucho mayores. Ya a propósito de las figuras lulianas, observa que admiten ser ampliadas o restringidas; y él mismo, por vía de ejemplo, con las dos figuras V de las virtudes y de los vicios, intercalando sus respectivos elementos, compone una figura doble, la W, en 18 rayos. Asimismo advierte que la tercera regla luliana, o cuestión *de quo,* puede ser contestada, no sólo de las maneras que pone Lull, sino de otras. La verdadera intención de Agripa se descubre hacia el final de la primera parte, cuando, al terminar la exposición del alfabeto, describe por su cuenta la manera de multiplicar indefinidamente los términos del Arte—los sujetos, los predicados, las relaciones, las reglas (149)—, y encima añadirles otros extraños, que a su vez son susceptibles de multiplicación en la misma forma. Los sujetos se multiplican distribuyéndolos en sus especies, o acoplándoles sus propiedades o sus accidentes, o reduciéndolos a su género, o enfrentándoles

---

(146) "Raymundus Lullus composuit artem ad scientiarum inventionem, quam... inventivam nuncupavit, et ipsam per multos et varios tractatus sparsim scriptis tradidit, quorum alium intitulavit artem demonstrativam, alium de mixtionibus principiorum, alium vocavit artem magnam, alium altero brevem, in quo totam artem inventivam breviter complectitur..." (*Commentaria in Artem brevem R. Lullii,* preámbulo, pág. 790).

(147) "Dicitur autem haec ars inventiva, quia docet nos invenire et multiplicare res, et terminos, et propositiones, diffinitiones, divisiones, media, loca, argumenta, quaestiones, quaestionum et argumentorum solutiones atque deductiones, veritates et scientias, de omni re et ad omne id quod proponitur..." (*ibíd.*).

(148) He aquí sus títulos literales: "De terminis", "De inventione complexorum" y "De universali dispositione et applicatione artis".

(149) "V Pars: Terminorum multiplicatio" (es la quinta parte del primer libro).

otros términos semejantes, diferentes, contrarios, anteriores y posteriores, o refiriéndolos a sus causas, efectos, acciones, pasiones, relaciones, etc. Agripa muestra cómo la disposición en círculo, característica del Arte luliana, puede ser aprovechada para cualesquiera sujetos; basta, en efecto, situar en el centro del círculo, como ocurre en la figura A de Lull, la noción que se quiera considerar, trazar sus varios rayos y poner en los extremos de los mismos las partes, pasiones, virtudes, actos, operaciones, causas, etc., de dicho sujeto. Cada uno de estos conceptos es susceptible de ser colocado a su vez en el centro de una nueva figura circular, y así el procedimiento resulta prorrogable hasta el infinito. De igual manera que los sujetos, cabe multiplicar ilimitadamente los predicados, tanto los absolutos como los relativos. Asimismo existen modos de multiplicación de las cuestiones; Agripa los describe, ilustrando además la materia con una figura nueva, la Q, de 22 rayos. No contento con una ampliación tan considerable de los términos del Arte luliana, Agripa introduce otros extraños a ella (150), que obtiene, bien sea partiendo de sus mismos principios por procedimientos de multiplicación, oposición, semejanza, proximidad, etc., bien sea partiendo de los principios comunes y propios de otra arte o ciencia cualquiera y aplicando iguales procedimientos. También los términos extraños pueden ser designados con símbolos literales y ser dispuestos en círculos y otras figuras, como los términos del Arte luliana (151). A su vez pueden ser mezclados con éstos para originar más términos nuevos. Agripa ejemplifica su doctrina de la invención de términos, mediante cuatro tablas de ellos, que reputa básicos para la teología, la filosofía, la medicina y la moral (152).

En la mezcla de los términos simples, a la que acabamos de aludir, se descubre una nueva modalidad inventiva, que Agripa ilustra a base de las figuras lulianas, refiriéndolas recíprocamente la una a la otra, de suerte que cada uno de los elementos de una figura sea acoplado a cada uno de los elementos de otra o de las otras figuras (153). Lo mismo pueden ser

---

(150) "Ceterum nunc quomodo termini extranei accipiendi sunt videamus. Sunt autem termini extranei quicumque non sunt aperte in hac arte notati, quorum multiplex copia emergit..." (*ibid.*, pág. 828).

(151) "Et hujusmodi termini inventi rediguntur suo modo in circulos et figuras cum literarum distributione et secundum artem..." (*ibid.*).

(152) "Et ut ista clariora sint, exempla aliqua per tabulas ponemus juxta quae similia formabimus, et reducemus in figuras et circulos, secundum multitudinem terminorum literis praesignando. Sic in theologia... In philosophia vero... Simili ratione in medicinis... Simili ratione in philosophia morali..." (*ibid.*, págs. 828-831).

(153) "VI Pars: Figurarum multiplicatio inter se" (es la sexta y última parte del libro primero).

mezcladas las cuestiones y las reglas entre sí. Aquí empieza, en rigor, una combinatoria al servicio del Arte inventiva. Agripa aprovecha, desde luego, todas las posibilidades combinatorias dadas en las cuatro figuras del Arte magna, pero una vez más rebasa los esquemas lulianos en busca de horizontes más amplios. Duplica las 36 cámaras de la tercera figura por el procedimiento de aceptar igual número de combinaciones inversas—así BC - CB, BD - DB, etc.—, y eleva a 729 las 252 combinaciones ternarias puestas por Lull en la tabla resultante del movimiento giratorio de los círculos de la cuarta figura (154). Si, encima de esto, se considera que, en opinión de Agripa, cabe formar otras muchas figuras, tantas como se quiera, con términos extraños a los del Arte luliana, y cabe todavía mezclar esas otras figuras entre sí y con las figuras lulianas, entonces se tendrá una idea de las posibilidades prácticamente ilimitadas latentes en el Arte inventiva concebida por Agripa.

Pese a la grandiosidad del propósito, el Arte de Agripa queda inferior al de Lull, por no estar sólidamente asentado, como éste, sobre una metafísica y una teología. Agripa, hombre del Renacimiento, se desentiende de la concepción medieval inherente al artificio luliano. En sus manos, éste degenera en un mecanismo puramente formal, cuya vacuidad se llena con materiales asimilados de la dialéctica y de la retórica. No olvidemos que, en su panorama enciclopédico de las ciencias, el Arte luliana figura, en el campo del saber profano, entre las humanidades. Así no nos extrañará que, al desarrollar la doctrina de las complexiones en la segunda parte de los *Commentaria in Artem brevem,* Agripa se distancie cada vez más de Lull para deslizarse insensiblemente hacia los formulismos retórico-dialécticos en que ha solido extraviarse la especulación lógica de sus contemporáneos. La doctrina inventiva de las complexiones comprende, en Agripa, la formación de las proposiciones, de las definiciones y de los argumentos, el hallazgo del término medio, el empleo de tópicos o lugares comunes, la solución de cuestiones y la respuesta a las objeciones (155). En el desarrollo de esos varios capítulos, Agripa baraja algunas doctrinas específicamente lulianas con multitud de otras aportadas

---

(154) Para la mejor comprensión del resumen que hacemos aquí de la obra de Agripa, conviene tener presente nuestra exposición del Arte magna en el § II del capítulo XIII (véase el tomo I, pág. 427 y sigs.). En especial, a propósito del cálculo de las combinaciones ternarias por Agripa, véase la nota 32 (pág. 434) de dicho capítulo.

(155) "... tractat de inventione complexorum et dividitur in quinque partes...: de formatione propositionum..., de formatione diffinitionum..., de formatione argumentorum et inventione medii..., de locorum sumptione..., de solutionibus quaestionum et argumentorum dissolutionibus" (*ibid.*, pág. 856 y sigs.).

de propia cosecha o asimiladas de la escuela común. Pero el desvío de Agripa respecto de Lull se hace ostensible en la tercera parte de los *Commentaria*, que trata "de la disposición general y aplicación del Arte y enseña a disertar copiosamente de cualquier asunto o de cualquier objeto del que se quiera hablar" (156). Aquí topamos, ya en el primer capítulo, que versa sobre el comienzo o planteamiento (157), con una declaración grave: "como que estas cosas no las enseña el Arte luliana, quien quiera aprenderlas acuda a los preceptos de la retórica" (158). De la retórica están tomadas, en efecto, las doctrinas del exordio, de la narración y de la división que forman su contenido, mientras el de los dos capítulos siguientes, relativos a la deducción y a la conclusión, está integrado con doctrinas retóricas y otras dialécticas. El epílogo a esta última parte lo constituyen tres piezas oratorias, que sirven de ilustración—*exempla*— a la obra entera y revelan inequívocamente el sentido y el alcance del Arte reinventado por Agripa. La primera es una disertación de Andrés Canterio sobre el ayuno—*de ieiunio sermo*—. La segunda es la *Oratio exemplaris*, transcrita de la *Rhetorica* de Lull a que nos hemos antes referido, sin que acerca de la autenticidad de la obra y de la *Oratio* asome ninguna duda. El último ejemplo, el más largo, parece ser una disertación del propio Agripa, con una frase de la Sagrada Escritura por tema, y se desenvuelve asimismo dentro de una ideología de exaltado neoplatonismo. He aquí en qué ha venido a parar, finalmente, el ambicioso mecanismo lógico de Agripa: en un derroche de oratoria. Fácil es adivinar el abuso a que se presta la práctica de un Arte semejante por individuos propensos a la ostentación y al lucimiento personal, y se comprende que Descartes experimentara a presencia de uno de ellos una molesta impresión de charlatanería.

A los *Commentaria in Artem brevem* suele acompañar una *Tabula abbreviata commentariorum*, que compuso el mismo Agripa con el propósito de facilitar el aprendizaje y retención de aquéllos. Consiste en una retahila de cuadros sinópticos que reducen a esquema, por partes, su contenido doctrinal. La correspondencia entre ambas obras es perfecta. Está, pues, en lo justo Agripa cuando, en la dedicatoria de la *Tabula* al canó-

---

(156) "... de universali dispositione et applicatione artis, docens quomodo de subjecto aliquo vel qualicumque re de qua sermonem facere volumus per artem ipsam, copiose disserendum sit..." (*ibíd.*, pág. 873 y sigs.).

(157) "Dividitur in quatuor partes: de ingressione..., de deductione..., de conclusione..., exempla..." (*ibíd.*).

(158) "Ingressio constat Exordio, Narratione, Divisione. Haec autem quoniam non satis docte ex hac arte petitur, ideo qui velit, ad praecepta rhetorica se conferat" (*ibíd.*).

nigo Adolfo Roboreo, la presenta como un simple recurso mnemotécnico (159).

22. Junto a la dirección lógico-enciclopedista representada por Agripa, surge vigorosa, dentro del lulismo alemán del Renacimiento, la corriente médico-alquimista al influjo de la copiosa literatura apócrifa florecida bajo el nombre de Lull en Inglaterra, Francia e Italia durante los siglos precedentes (160). Esta literatura traspasa ahora el Rin e invade Alemania con tal ímpetu, que sus centros editoriales más activos—Nurenberg, Colonia, Basilea, Francfort, Leyden—no se cansan en dos siglos de lanzar al mercado ediciones de los escritos pseudo-lulianos de medicina y de alquimia (161). También, como había ocurrido en aquellos países, algunos de dichos libros son vertidos al idioma vulgar para hacerlos accesibles a un público más extenso (162). A los ojos de los alemanes de esa época, en la persona de Lull se encarna el alquimista ideal, mágico y buscador de oro, prometedor de la perpetua juventud, precursor de Fausto (163).

El lulismo médico-alquímico dejó sentir su influencia en el creador de la medicina alemana moderna, Teofrasto Bombasto de Hohenheim (*Paracelsus,* 1493-1541), quien, al decir de sus biógrafos, tuvo a Lull en alto aprecio y le consideró uno de sus antecesores (164). Bien es verdad que en sus escritos Paracelso menciona a Lull y a los lulianos raras veces, y aun para disentir de sus opiniones (165). Sin embargo, la medicina pseudo-luliana y la de Paracelso coinciden en tomar por fundamento la noción de la quinta esencia, esto es, de una sustancia sutil, simple e incorruptible, difusa por todas partes, que conserva las cosas indefinidamente en su ser. La coincidencia no se ha producido al azar; antes bien, la doctrina

---

(159) "Scripsi olim commentaria in artem brevem Raymundi Lulli..., haec tandem in tabulam quandam tanquam fasciculum contraxi, quae memoratur facilis" (*ibid.*, pág. 897).

(160) Sobre esta literatura, véase el cap. XVIII, § IV, págs. 45-58 del presente tomo.

(161) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...*, núms. 71, 91, 94, 96, 99-101, 106, 107, 109, 110, 114-119, 124-126, 139-141, 143, 145-147, 149-152 y muchos más.

(162) IDEM, *ibid.*, núms. 81 y 84.

(163) LUDWIG KLAIBER, *Ramon Lull und Deutschland,* "Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens", 1. Reihe, 5. Band; Münster, 1935, págs. 221-222.

(164) "Unter den Vorgängern des Paracelsus, welche er verhältnismassig hoch einschätzt..., kommt öfters Raimundus Lullius vor" (prólogo al vol. III de las *Sämtliche Werke der Paracelsus,* Jena, 1930, pág. XXII).

(165) Véase, por ejemplo, en el vol. III de las obras de Paracelso, antes citado, *Über das lange Leben,* págs. 147 y 173, y *Über Mercurius,* pág. 152. Lull es mencionado por Paracelso como un predecesor, en el tratado *Die Zeichen der Lepra* (vol. II de las obras, Jena, 1928, pág. 634).

médica de Paracelso denuncia un claro abolengo pseudo-luliano. Por si alguien abrigase la menor duda, ahí está el testimonio calificado de Jordano Bruno, quien acusa a Paracelso de "usurpador y ladrón", porque, habiendo madurado su doctrina a base de los gérmenes sembrados por Lull, no lo cita jamás, como no sea para denostarle, y en cambio se entretiene en alterar la terminología usada en sus escritos, de suerte que las mismas cosas aparecen dichas por Paracelso con otros nombres (166). (Bruno alude probablemente a los pseudo-lulianos *Liber de secretis naturae seu quintae essentiae, Liber medicinae magnae* y algún otro escrito similar.) Con la misma rotundidad de Bruno, su contemporáneo Francisco Patrizzi afirma de los químicos de su tiempo, que siguen a Ramón Lull, y de Paracelso, que se inspira en él para sus doctrinas médicas (167). No poseyendo elementos para abordar ahora un tema de tanto interés, nos limitamos a plantearlo y a brindar su estudio a los historiadores de la Medicina.

23. De propósito hemos omitido incluir en el lulismo alemán del Renacimiento la dirección de la lógica mnemotécnica, en cuyo seno se registran en este tiempo aportaciones originalísimas. La más curiosa se debe al franciscano Tomás Murner (1475-1536), natural de Estrasburgo, autor de un ensayo pedagógico para facilitar el aprendizaje y manejo de conceptos abstractos mediante el juego de naipes, a cuya invención parece haber contribuído. Su idea central estriba en combinar un sistema dado de conceptos con un sistema paralelo de símbolos plásticos. En su *Logica memorativa,* publicada hacia 1507, empieza por proponer 16 de aquéllos como básicos, a los que luego añade otros hasta el número de 51, cada

---

(166) "Più difficile ancora è a spiegare il giudizio sur Paracelso, *ille medicorum princeps,* il quale è degno, egli solo, *cum Hippocrate primus sedere,* e ciò non per tanto nessun' originalità avrebbe mostrato nell' opera sua, ma solo *e seminibus, quae Lullius sparsit et occuluit, ipse peracto quasi maturitatis tempore solus fruges noverit emetere,* con questo di peggio che non avrebbe citata mai la sua fonte, *nisi ubi exoptatior illi detrahendi locus occurrit.* Seguitando di questo passo dopo le lodi più su prodigategli, il Bruno non gli risparmia le più atroci ingiurie, e lo chiama *usurpatorem furemque,* che non fa altro se non mutare i termini per dar polvere negli occhi, e far passare come sua l' altrui dottrina. *Nec non terminis quibusdam mutatis quasi alios ubique superinducere colores attentat, ut ubi ille B appellat lucem, hic dicat ignem; ubi ille C oleum, hic sulphur; ubi ille D fumum, hic mercurium; ubi ille E cinerem, hic salem et ita caeteris.* Il Bruno evidentemente si riferisce alle opere alchimistiche attribute al Lullo..." (F. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno,* "Rendiconti della R. Accademia dei Lincei", classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie V, vol. I, Roma, 1892, pág. 514).

(167) "Raymundus Lullus... quem chymici omnes nostrates sunt secuti et in medica re Teophrastus Paracelsus" (*Discussiones peripateticae,* Basilea, 1581, t. III. l. 1, pág. 295; citado por F. Tocco, *ibid.,* pág. 515, nota 2).

cual con su figura o emblema correspondiente. La implantación de este método en la Universidad de Cracovia le valió a su autor un éxito de tales proporciones, que, para desvanecer la vehemente sospecha de magia surgida en el ánimo de los espectadores, hubo de someterse a unas pruebas y sincerarse ante las autoridades universitarias (168). No nos atrevemos a afirmar que la mnemotécnica de Murner derive de la combinatoria luliana, como insinúa A. Gottron (169). Pero sí es cierto que, en el momento inmediatamente posterior de su desarrollo, la mnemotécnica aparece injertada en el lulismo, y que filósofos eminentes, como Jordano Bruno, Campanella y otros renacentistas, cuya memoria causó asombro por lo prodigiosa a sus contemporáneos, la han presentado, no como un don natural, sino como una aptitud adquirida con la aplicación del Arte de Lull (170).

24. En la confluencia de las varias corrientes europeas aquí descritas—misticismo, enciclopedia, retórica, medicina, mnemotecnia—, álzase la figura del máximo exponente de la filosofía renancentista, Jordano Bruno (1548-1600), cuya participación en el movimiento luliano de la época se está descubriendo a los ojos de la investigación actual como muy considerable. No intentamos, desde luego, situar a Jordano Bruno en los estrechos moldes de la escuela luliana como si fuese un simple repetidor o divulgador de las doctrinas de Lull o de las de sus discípulos; su recia personalidad y la rebeldía de su temperamento no toleran un encuadramiento tan mezquino. Pero Bruno ha sido un asiduo lector y expositor de las obras lulianas, en las que ha encontrado poderosos incentivos para la meditación propia, hasta el punto de que ningún otro pensador medieval le ha influído en tanta medida como Ramón Lull (171). Entiéndase que el lulismo en Bruno es algo más que un fervor juvenil y pasajero o un motivo de inspiración en la búsqueda de un mecanismo lógico-formal, como se da a entender con frecuencia (172); por otra parte, su conocimiento de los escritos de Lull—de los auténticos y de los apó-

---

(168) C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, Leipzig, 1870, páginas 294-295.

(169) A. Gottron, *Ein lullistischer Lehrstuhl in Deutschland um 1600?*, "Estudis Universitaris Catalans", VII, 1913, pág. 223.

(170) Frischeisen-Köhler und Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit*, 12.ª edición del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Überweg-Heinze, Berlín, 1924, págs. 49-50.

(171) F. Tocco, art. cit. en la nota 166.

(172) "... il Lullo non gli serve se non per la parte puramente formale della filosofia, per la metodica e la mnemonica..." (F. Tocco, art. cit., pág. 622). Tocco distinguía también tres fases en el desarrollo de la filosofía de Bruno, y refería a la primera de ellas su pasión por Lull. Ambos puntos de vista están hoy superados.

crifos que corrían bajo su nombre—se extiende bastante más allá de lo que sospecharon los editores de la Maguntina (173). Antes bien, la pasión luliana perdura en Bruno hasta el final de su vida y presta pábulo incesante a sus especulaciones.

La actuación luliana de Jordano Bruno coincide con sus años de peregrinaje por Europa, una vez que hubo abandonado el claustro y la ortodoxia. Alguien ha insinuado que sus amplios conocimientos en el Arte de Lull le proporcionaron a Bruno un recurso eficaz para introducirse en el medio académico de los varios países que recorrió (174). Lo cierto es que, apenas entrado en Francia, aprovecha su estancia en Tolosa de los años 1579 a 1581 para profesar públicamente dicha Arte y escribir sobre la misma una *Clavis magna,* hoy perdida (175). En 1581 se traslada a París, donde entabla en seguida amistad con el grupo luliano y, en especial, con su editor Egidio Gorbin, quien acababa de reimprimir varios textos del Doctor Iluminado (176). De la imprenta de Gorbin salían, al año siguiente, tres escritos de Bruno: el *De umbris idearum et arte memoriae,* dedicado al rey Enrique III, quien le otorgó en recompensa una cátedra retribuída; el *Cantus Circaeus,* y el *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli* (177). Estas tres obras guardan entre sí una estrecha relación; pues mientras el *De umbris idearum* sienta las bases filosóficas de la mnemotécnica bruniana, las otras dos muestran los medios de llevarla a la práctica (178). Bruno parte de dos doctrinas funda-

---

(173) "... ex quibus vero libris Raymundi mutuatus sit suam qualemcumque notitiam his tractatibus conclusam significat ipse in dedicatione sui Scrutinii, nempe ex Arte Brevi, Magna, Inventiva, Demonstrativa, Mixtionis Principiorum, Auditu Cabbalistico, Arbore Scientiae: nullos alios libros Raymundi vidit, ut ipsemet ibidem fatetur" (*Opera R. Lulli,* vol. 1, Maguncia, 1721, pág. 24). Nótese que Bruno se limita a enumerar las fuentes del *De specierum scrutinio,* lo cual nada prejuzga sobre el resto de sus escritos lulianos.

(174) FRISCHEISEN-KÖHLER und WILLY MOOG, *ob. cit.,* págs. 49-50.

(175) R. MONDOLFO, *Bruno (Giordano),* "Enciclopedia Italiana", VII, 1938, pág. 980. Tomamos de este excelente artículo muchos datos biográficos de Bruno.

(176) A saber, el *Ars cabbalistica,* el *Ars brevis* y el *Liber Apostrophe,* los tres en 1578. Véase ROGENT-DURAN, núms. 120-122.

(177) He aquí el título completo de las dos primeras: *De umbris idearum, implicantibus artem quaerendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi, ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicandas* y *Cantus Circaeus ad eam memoriae praxim ordinatus, quam ipse judiciariam appellat.*

(178) Por las dificultades inherentes a la situación mundial del momento, nos ha sido imposible consultar las obras latinas de Jordano Bruno, a excepción de los cuatro tratados que figuran en las ediciones estrasburguesas de Lázaro Zetzner y sus herederos, a pesar de haber sido ayudados en nuestra búsqueda por el Dr. F. Capecchi, director del Instituto Italiano de Barcelona. Asimismo hemos tenido que prescindir de la reciente obra de A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo*

mentalmente neoplatónicas: la de la irradiación de las perfecciones de Dios en la naturaleza a través de sus ideas, y la del paralelismo entre el orden lógico y el orden ontológico. Las cosas calcan más o menos imperfectamente las ideas divinas; en cambio, nosotros, incapaces de contemplar a Dios cara a cara, nos limitamos a calcar nuestras ideas sobre las cosas. O sea, el hombre se apropia por la actividad del conocer, no la verdad absoluta, que reside en la mente de Dios, sino meras copias o sombras de las nociones divinas (*umbrae idearum*). Pero siquiera en las mallas del conocimiento humano, pese a su imperfección, queda aprisionado el orden de la realidad natural; la simplicidad y composición relativas de nuestros conceptos, así como su subordinación o coordinación recíprocas, reproducen, según Bruno, los vínculos de parentesco entre las cosas. En esta correspondencia el hombre halla un medio para remontarse con su mente de lo inferior a lo superior, de lo compuesto a lo simple, de lo material a lo espiritual, hasta ascender a la Unidad divina, fuente y origen de todo. De tales supuestos metafísico-gnoseológicos brota en Jordano Bruno una doble aspiración: por una parte, a elaborar una ciencia única y suprema, más general todavía que la metafísica, que, mediante un sistema trabado de conceptos, construya en su integridad el mundo del ser, tanto real como racional (179); por otra, a obtener un Arte de la memoria, susceptible de grabar duraderamente las ideas, asociándolas por sus nexos lógicos, que son, en suma, un reflejo de los nexos ontológicos. De aquella ciencia el Arte luliana es un primer ensayo afortunadísimo, al que sólo falta poner el oportuno remate, sacando a luz las posibilidades en ella todavía latentes y que por su misma magnitud escaparon, en parte, a la perspicacia de su autor. Por lo cual, Bruno no se contenta con exponer el Arte de Lull; sino que lo complementa de propia cosecha, siguiendo caminos trillados ya por Agripa, a quien, por cierto, nunca cita en sus escritos lulianos. Bruno quiere también ensanchar el Arte de Lull, mostrando los horizontes ilimitados que su hallazgo abre a la razón, convencido como está de que las varias combinaciones de las ideas representan a la mente otros tantos aspectos de la realidad inagotable. A me-

---

*svolgimento storico,* Firenze, 1940, donde se estudia la influencia de Ramón Lull en Bruno y en la filosofía italiana del Renacimiento. Extractamos de la obra antes citada de Frischeisen-Köhler y Willy Moog, págs. 51-52, nuestra exposición del *De umbris idearum.*

(179) "... conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum quo metaphysica universum ens... sibi proponit objectum, quaedam unica generaliorque scientia ens rationis cum ente reali... complectatur" (*De compendiosa architectura et complemento artis Lulli,* citado por E. Troilo, *La filosofia di Giordano Bruno,* Torino, 1907, págs. 34-35).

dida que forjamos nuevas combinaciones mentales, se va ampliando realmente nuestro conocimiento. La lógica cifra su ideal en descubrir un mecanismo capaz de potenciar hasta su grado máximo el esfuerzo de la pura invención racional, componiendo todas las relaciones posibles de las ideas.

25. Bruno ha vuelto con machacona insistencia sobre los temas y las doctrinas de sus tres tratados de París, hasta el punto de que en las demás ciudades europeas que ha recorrido se ha dado a conocer con publicaciones lulianas o mnemotécnicas. Así, en 1583 entrega a la estampa en Londres, a donde se había trasladado huyendo de la guerra civil francesa, tres obras mnemotécnicas, a saber, una *Ars reminiscendi,* otra titulada *Triginta sigillorum explicatio* y una tercera con el nombre de *Sigillus sigillorum.* Al parecer, esta última reiteraba en parte el asunto de la *Clavis magna;* la ambición del propósito puede colegirse por el contexto explicativo del título, que dice así: *ad omnes animi operationes comparandas et earumdem rationes habendas maxime conducens. Hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorice inquiritur.*

En agosto de 1586 Bruno aparece en Alemania y, tras una fracasada tentativa de lograr una cátedra en Marburgo, la obtiene en Wittenberg, donde no tarda en divulgar el Arte luliana. Al cabo de medio año publica ya el *De progressu et lampade venatoria logicorum ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum,* junto con el *De lampade combinatoria lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam, et qualemcumque quid nominis habeat, rationem lucretur. Est et unica clavis ad omnium Lullianorum cujuscumque generis operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque mysteria consequenda* (180), a los que siguen, en 13 de marzo de 1587, las *Animadversiones circa lampadem lullianam,* y no mucho después, el *Lampas triginta statuarum* (181). En esta nueva serie de obras, Bruno trata de aplicar el mecanismo combinatorio al arte venatoria o inventiva.

En 1588, receloso de los calvinistas, Bruno abandona Wittenberg y se acoge a la protección de Rodolfo II en Praga, donde pronto se rela-

---

(180) La obra está dedicada al Rector y al Senado de la Universidad de Wittenberg.

(181) Posiblemente esta obra es idéntica al *Ars inventiva per 30 statuas,* de cuyo manuscrito autógrafo W. Lutoslawski ha dado noticia en su artículo *Jordani Bruni Nolani opera inedita manu propria scripta,* "Archiv für Geschichte der Philosophie", II, 1889, págs. 326-371.

ciona con el embajador español cerca del emperador, Guillermo de San Clemente, y le dedica el *De lulliano specierum scrutinio.* Al año siguiente, en Helmstedt, resume sus anteriores tratados mnemotécnicos en el *De imaginum compositione,* escribe obras de filosofía natural y de magia y compone una *Medicina lulliana, partim ex mathematicis partim ex physicis principiis educta,* que quedó a la sazón inédita. Esa nueva obra luliana de Bruno está calcada sobre el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (182), que hemos reseñado entre los escritos auténticos de Lull. En junio de 1590, Bruno se hallaba en Francfort entregado a las tareas de publicar algunos de sus poemas filosóficos y, además, el *De imaginum compositione.* Allí escribió, al parecer, otro opúsculo luliano titulado *Artificium perorandi,* al que puso por segunda parte una *Rhetorices;* la obra permaneció inédita hasta que Juan Enrique Alsted la editó en 1612 "*in gratiam eorum qui eloquentiae vim et rationem cognoscere cupiunt*" (183). En Francfort, un librero transmitió a Bruno la invitación de un patricio veneciano, Giovanni Mocenigo, que deseaba aprender de él los secretos de la mnemotécnica. Bruno regresa, efectivamente, a Italia en agosto de 1591, y tras una corta estancia en Padua, se instala en Venecia en casa de su mecenas, donde reanuda la enseñanza del Arte luliana y la del Arte mnemónica (184). En la noche del 21 de mayo de 1592 termina la aventurera vida literaria de Jordano Bruno, denunciado por Mocenigo al tribunal de la Inquisición, preso durante siete años y quemado públicamente en Roma por hereje en 17 de febrero del 1600 (185).

26. En la dificultad de examinar esa cuantiosa producción latina de Bruno relacionada con su lulismo (186), nos limitaremos a una rápida reseña doctrinal de los cuatro tratados incluídos por Lázaro Zetzner en sus ediciones de Estrasburgo, únicas que nos han sido asequibles. Empezaremos por los dos últimos, que forman grupo y están dedicados conjuntamente a Jorge Mylio, canciller de la Universidad de Wittenberg (187).

---

(182) F. Tocco, art. cit., pág. 519.

(183) Erminio Troilo, *La filosofia di Giordano Bruno,* Torino, 1907, pág. 42. Del capítulo III de esta obra hemos tomado muchas de las indicaciones bibliográficas que anteceden.

(184) R. Hönigswald, *Giordano Bruno,* en la obra colectiva *Grosse Denker,* Leipzig, 2.ª edición, 1923, I, pág. 360.

(185) Roberto Belarmino, el más tarde famoso cardenal, fué uno de los jueces del proceso. Como es sabido, Belarmino se distinguió por su desafección a Lull.

(186) Las obras latinas de Bruno, así las inéditas como las publicadas, fueron recopiladas en las *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta,* Napoli-Firenze, 1889-1891, en 3 tomos y 8 volúmenes.

(187) Edición Zetzner, de 1617, pág. 735 y sigs.

Versan sobre el Arte venatoria y guardan una relación indirecta con el Arte de Lull. En el *De progressu logicae venationis,* Bruno pone al descubierto el mecanismo mental implicado en las tres figuras de la silogística aristotélica y examina qué maneras de proposiciones cabe obtener mediante ellas de unos términos dados. La exposición es ilustrada con curiosos esquemas geométricos y símbolos literales. El *De lampade venatoria logicorum,* obra de más empuje, versa sobre la invención de argumentos, operación que es descrita bajo la metáfora de una cacería (*venatio*). Hela aquí en esquema: Una escalera da acceso a un terreno, en cuyo centro hay una torre levantada en medio de cuatro campos, que son: el género, la propiedad, el accidente y la definición. El cazador (*venator*) —sofista, dialéctico o científico, pues el Arte venatoria sirve a la vez para estas tres especies de argumentaciones—se aventura a cazar con un perro (*canis*), a saber, el razonamiento inductivo o el silogístico, y se ayuda de instrumentos tales como redes, espejos y un palo. Llama redes a la facultad de urdir proposiciones y razonamientos, y espejos a las semejanzas y apariencias de las cosas; el palo es la discreción para saber discernir entre ellas. El venablo (*venatile*), que persigue el cazador, es la proposición o el problema. La obra desemboca en unos tópicos, compilados en listas enfadosas e inacabables, que vienen a ser, según Bruno, la cantera para la formación de numerosos argumentos en torno a un tema cualquiera. El *De lampade* desarrolla un aspecto parcial de la reforma lógica ensayada por Bruno repetidas veces a partir del *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli,* al que se refiere en términos explícitos.

También los otros dos tratados forman grupo, éste inequívocamente luliano. En ambos se refleja con claridad la actitud de Bruno respecto a Lull, en quien ve al inventor de un Arte lógica, que él quiere llevar a la máxima perfección (188). Bruno aprovecha, pues, el invento luliano para replasmarlo en moldes propios. Ateniéndose en su construcción al principio metódico de avanzar de lo simple a lo compuesto, empieza por buscar los elementos del pensamiento, a saber, las nociones primarias, acopla luego tales elementos en sus combinaciones más sencillas y procede, en fin, a formar las múltiples y variadas complexiones de que aquéllos y éstas son susceptibles. El Arte de Bruno se despliega así en tres partes, correspondientes a dichas tres operaciones, cuya respectiva función en el pensamiento compara, desarrollando sugerencias lulianas, a la de las letras, las

---

(188) "... artem hanc a Raymundo Lullo adinventam ita complevimus, ut... omnino impossibile sit ei aliquid amplius adjicere..." (*De lampade combinatoria lulliana,* conclusio; ed. de Estrasburgo, de 1617, pág. 734).

sílabas y las palabras o las frases en el lenguaje (189). Para el hallazgo de los elementos, Bruno parte de las cuatro columnas principales del alfabeto luliano—los sujetos, los predicados absolutos, los relativos y las reglas—, completadas con las dos primeras figuras, si bien propone en seguida multiplicar dichos términos de varias maneras que recuerdan los procedimientos de Agripa. Con la tercera figura se entra en el silabario del Arte, pues de ella resultan las combinaciones binarias o de primer grado. A las 36 de Lull añade Bruno las inversas de Agripa, y encima, otras 9 logradas por geminación, o sea, duplicando la letra: BB, CC, etc., con lo cual eleva el número de las cámaras a 81. En cambio, la cuarta figura sirve para la invención de argumentos, pues cada combinación ternaria relaciona dos términos a través de otro intermedio. Cierto que tanto la tercera como la cuarta figura pueden ser utilizadas, además, en la formación de términos complejos, y la cuarta en la obtención de definiciones y proposiciones; pero su uso específico queda consignado en lo que antecede. Según Bruno, la cuarta figura puede dar 7 revoluciones o vueltas, que originan otras tantas habitaciones, repartidas en 28 órdenes, con 84 cámaras o combinaciones ternarias, a las que llama "columnas". Cada columna admite a su vez 24 variantes o "cilindros", y en cada cilindro los elementos son susceptibles, al serles intercalada la letra T, de cuatro colocaciones distintas—o "miembros del cilindro"—, resultando así un total de 96 miembros (en vez de los 20 que Lull pone). Calcúlese el número enorme de combinaciones que integran la tabla magna engendrada de la cuarta figura. Bruno está orgulloso de haber dilatado hasta tales extremos el Arte de Lull, y pregunta con ingenuidad al lector si no advierte en ello un progreso notable (190). A Bruno le interesa poco la materialidad de los términos, de las cámaras y demás combinaciones del Arte luliana, de la cual se empeña en conservar, sobre todo, las líneas y la contextura o armazón; su tarea no es acarreo de simple peón ni manipulación de albañil, sino construcción de arquitectura (191).

---

(189) Para comprender mejor la presente exposición, remitimos otra vez, como hicimos en la nota 154, al capítulo XIII, § II, y a las ilustraciones gráficas que lo acompañan.

(190) "... An huc usque pertigerit Lullius, tu ipse considera et perpende quantum huic arti additum sit a nobis" (*De lampade combinatoria lulliana, De usu tertiae et quartae figurae et tabulae generalis;* ed. cit., pág. 731).

(191) "Hic minime ad terminorum proprietatem est respiciendum, sed tantum ad eum quem notant ordinem, texturam, architecturam... Hic enim non fabricatorem qui manum lignis, lateribus et cemento admovet, sed architectorem facimus, cui quodam inculto indice et rudi quadam designatura sufficit, ei qui pulchram optimamque domum aedificare intendit, lineis et numeris, quot rei propositae necessitas exquirit, modulum insinuasse" (*ibid.*, cap. IX, pág. 705).

La ideología aquí expuesta es común a los dos tratados que venimos examinando; pero el *De lulliano specierum scrutinio* (192) se caracteriza por insistir de un modo especial en el desarrollo de la combinatoria y, además, por rematar en una mnemotécnica, que permite comprender bastante bien cómo Bruno enlazaba esta Arte a la de Lull. Según se desprende de las normas para la figuración—"*figurationis canones*"—que encabezan el VII y último capítulo de la obra, la mnemotécnica desempeña su principal papel en la invención de términos. Asocia, por ejemplo, las nueve letras del alfabeto luliano con nueve nombres de personajes conocidos: así, B con Bruto, C con César, etc.; luego, con nueve atributos predicables de tales sujetos; después, con nueve relaciones suyas, y así por el estilo. Estas varias asociaciones facilitan el manejo ulterior de los términos por los procedimientos de la combinatoria. Para ilustración del lector, Bruno pone al final unos cuadros mnemónicos, transcritos de obras suyas precedentes. El *De lampade combinatoria lulliana* (193) reproduce las tres grandes divisiones del Arte en paralelismo, no sólo con las operaciones del lenguaje —letras, sílabas, palabras—, sino además con las tres operaciones mentales de simple aprehensión, juicio y discurso o argumentación, haciendo hincapié en la última. La influencia de Agripa es aquí muy notoria. Sin embargo, hay un momento en que Bruno se yergue con singular energía frente a Agripa y le reprocha no haber utilizado el Arte de Lull más que para vanidad y ostentación; su escepticismo le llevó a menospreciarla, al igual que a las demás ciencias (194), sin advertir su gran valor demostrativo (195). Bruno se enzarza, a este propósito, en una disquisición sobre los tipos de demostraciones inventariados en la lógica común o aristotélica y los tacha de limitados e imperfectos. Solamente Ramón Lull, con su demostración *per aequiparantiam,* ha ofrecido a la razón humana un

---

(192) En la edición citada de 1617 ocupa las páginas 666 y siguientes.

(193) En las ediciones de Lázaro Zetzner y sus herederos figura siempre a continuación de la anterior.

(194) "Ex iis unum mihi alioquin non admodum vulgaris ingenii atque judicii vidisse licuit, qui in libro quodam, qui de Vanitate scientiarum inscribitur (ubi titulus ipse quale sit in operis progressu studium plus quam satis, nisi me forte ironica illa ejusdem libri conclusio fallat, expressit), hanc artem inquit in copia, ordine, ostentatione, et veluti quadam fimbriarum dilatione consistere; ita ut non scientiam et aliquam magnifaciendam contemplationem quam multae doctrinae profundiorisque cognitionis pariat existimationem. Porro nihil de hac arte dicit ille, quod idem de caeteris facultatibus atque scientiis (praeter illam quam ipse in fine videtur extollere) dici nequeat..." (*De lampade combinatoria lulliana,* ed. cit., pág. 732).

(195) "... Quod si caeterae (artes) praeter existimationem nihil quod sit ingentis momenti prae se ferunt, satis est quod ista ultra existimationem aliquid contineat quod vir ille aut prorsus non penetravit, aut non satis" (*ibid.,* pág. 733).

instrumento capaz de elevarla con seguridad a las más altas especulaciones (196).

El lulismo de Bruno merecería una más amplia exposición, que pusiera al descubierto otros aspectos aquí no tratados por falta de espacio y de materiales; por ejemplo, su actitud favorable a la Cábala y a la magia, y el empleo de una terminología propia, así en la combinatoria como en la mnemotécnica. Pero baste lo dicho para sugerir la importancia enorme de este pensador en la historia del lulismo europeo.

27. Las andanzas de Jordano Bruno por Europa contribuyeron a avivar el fermento luliano en los países germánicos. En los países latinos se operaba, por el mismo tiempo, el efecto contrario; los pensadores dejaban de buscar en el Arte magna estímulo a sus especulaciones, mientras los lulianos se estancaban sin originalidad en caminos trillados de antemano.

Ya en Tomás Campanella (1568-1639), dominico y antiaristotélico como Bruno, pero una generación más joven que él, puede apreciarse el cambio. No cabe duda de que, por su lugar de origen y por su relación con los medios españoles, tanto como por sus tendencias, en parte racionalistas, y sus aficiones a la medicina, a la magia y a las ciencias ocultas, Campanella ha asimilado influencias lulianas. Sin embargo, estas influencias se dejan rastrear, a lo sumo, en huellas muy leves de su ideología. Por ejemplo, la idea de la monarquía universal presidida por el Papa, que Campanella propone en la *Civitas Solis,* coincide sintomáticamente con la utopía del imperio espiritual que Lull desarrolla en el *Blanquerna* (197). Asimismo, parece de abolengo luliano la idea de una enciclopedia popular de los conocimientos, aunque Campanella, bajo la influencia de la psicología empirista de Bernardino Tolesio, quiera realizarla por vía sensorial mejor que por la vía lógico-matemática de los lulianos de la época. En su *Memoriale... al Papa, al Imperatore et al Re,* del año 1609, propone edificar una ciudad, cuyas siete murallas estén decoradas con objetos naturales y artificiales, escenas de la historia humana y figuras geométricas y astronómicas y tengan adosados unos muestrarios de aquellos objetos, constituyendo el conjunto un verdadero museo escolar de un valor instructivo tal, que con sólo recrear la vista en él y grabarlo en el espíritu, los ciudadanos aprenderían todas las ciencias (198).

Por su parte, en la segunda mitad del siglo XVI los lulianos cultivaron, cada vez más unilateralmente, la enciclopedia científica conforme a las

---

(196) *Ibid.,* membrum III, págs. 733-734.

(197) Véase el capítulo XVII, § II, núms. 9 y 10; págs. 624-627 del tomo I.

(198) LÉON BLANCHET, *Campanella,* París, Alcan, 1920, pág. 513.

sugerencias de Lavinheta y a las directrices de Agripa. Citemos, para muestra, algunos ejemplos, y ante todo el del tolosano Pedro Gregoire (1540-1597), que profesó un tiempo el Derecho en su ciudad natal, más tarde en Cahors y, finalmente, en Pont-à-Mousson, en el colegio de jesuítas, fundado y costeado por el duque de Lorena. Gregoire concibió una enciclopedia en dos partes, a saber, un panorama universal de los conocimientos y un compendio de todas las artes, completados con sendos comentarios a ambos y un epítome de todo el Derecho. Sólo en la preparación de este último invirtió más de diez años. En noviembre de 1574, habiendo dado cima a la primera parte del plan, dedicó al rey de Francia y de Polonia, Enrique III, unas *Syntaxes Artis Mirabilis, per quas*—añade el subtítulo—*de omni re proposita multis et prope infinitis rationibus disputari aut tractari omniumque summaria cognitio haberi potest* (199); cuyos siete libros (y aún les fué añadido a última hora un octavo) vieron la luz, uno tras otro, con sus *Commentaria* respectivos, más el *Syntagma juris universi*. En la relativa brevedad de esta enciclopedia, con la que se aspira a hacer inútiles todos—o casi todos—los demás libros (200), su autor presenta una nueva Arte magna, con la pretensión, no sólo de encerrar en sus principios generales los conocimientos de las ciencias particulares, sino de constituir a la vez una piedra de toque infalible para discernir en cualquier disputa lo verdadero de lo falso. La realidad queda muy lejos del propósito, pues la obra se reduce a un amasijo bastante indigesto de conocimientos tomados de fuentes diversas, en gran parte aristotélicas, en el que el prurito de la cantidad perjudica la unidad doctrinal y la solidez constructiva. Pero no nos interesa ahora el contenido de esta obra, sino su ascendencia luliana, explícitamente confesada. En un curioso capítulo acerca de los ilustres varones que profesaron el arte universal de la disputa (201), tras unas rápidas citas de varios filósofos antiguos que tuvieron de ella algún atisbo, se reivindica la primacía de su hallazgo para Ramón Lull, quien—dice—echó los cimientos de la misma, desarrollados ulteriormente por sus comentaristas Llobet, Lavinheta y Agripa. Siguiendo el camino trazado por Lull, e incluso aprovechando sus recursos grá-

(199) La obra, en varios tomos, vió la luz en Lyón, en los años de 1583 a 1587. Una segunda edición, expurgada a tenor de algunas censuras inquisitoriales, se publicó en Venecia en 1588.

(200) "... quoddam epitome contexuimus, ut... quicumque nostras habuerit lucubrationes, nullis aliis libris, vel certe paucissimis, egeat ad scientiarum encyclopaediam addiscendam..." (*ob. cit.*, cap. III: "Quid sit ars nostra magna").

(201) Cap. VII: "De viris illustribus qui de omnibus disputandi artem professi sunt".

ficos, Gregoire cree haber descubierto una versión nueva del Arte, más perfecta que sus similares (202). La pretensión es exagerada, pues la enciclopedia de Gregoire es una más, y no muy afortunada, entre tantas de su época, de la cual cabe mostrar los antecedentes inmediatos en Agripa y en la Cábala.

Una empresa análoga a la de Gregoire fué llevada a cabo por el jurista italiano Julio Pace (1550-1635), quien ejerció el magisterio en Heidelberg, Sedán, Montpellier, Padua, Venecia y Valence. Profesó largos años el Derecho civil en Francia, y, probablemente allí, compuso también una obra enciclopédica en cuatro libros o partes, con el título de *Ars lulliana emendata,* que se inspira en las mismas directrices (203).

28. Otro ensayo enciclopédico vió la luz, el año 1589, por obra del patricio veneciano Valerio de Valeriis, con el llamativo título de *Aureum sané opus in quo ea omnia breviter explicantur quae scientiarum omnium parens Raymundus Lullus, tam in scientiarum arbore quam arte generali tradit* (204). De su autor no hemos logrado obtener más noticias que las muy escasas que él pone en la dedicatoria de la misma al barón Antonio Fugger, señor de Kirchberg y de Weissenhorn, y en algunos pasajes. Durante una temporada de residencia en Augsburgo, según dice, que aprovechó para completar su formación humanista, Valerio compuso unos comentarios cortos a algunos textos de Lull, cuya persona y doctrinas tuvo en alta estima, hasta el punto de empalmar la ascendencia de su Arte en la sabiduría del gran rey de los hebreos Salomón, nuevamente insuflada a Lull por don divino. En aquella ciudad alemana debieron tomar cuerpo, a raíz de sus lecturas y comentarios de Lull, las lucubraciones o meditaciones propias que cuajaron en el *Aureum opus.* Andaba por la mitad de la tarea, poco más o menos, cuando dificultades insuperables le impidieron prolongar su estancia en Augsburgo (205) y terminar el desarrollo del plan que se había trazado. Atropelladamente y de cualquier modo le dió fin, para entregar el manuscrito al editor antes de la marcha, dejando la obra, en realidad, inacabada, toda vez que su segunda mitad quedó en simple esquema sin desarrollar. En cinco pasajes de la misma, Valerio de

---

(202) "Ceterum nulla ars similis huic... tradita est nobis, saltem quae ad meam aetatem et nostras pervenerit manus" (cap. VII, ya citado).

(203) Rogent-Duran, *Bibliografía...,* núms. 183-185, 187 y 203.

(204) Rogent-Duran, *Bibliografía...,* n.º 138. Fué incluída por Lázaro Zetzner en su compilación de obras lulianas, reimpresa varias veces. Citamos aquí por la edición de 1617, en la que ocupa las páginas 968 a 1109.

(205) "Non conceditur ut diutius Augustae maneam, propter impedimenta quaedam quibus sum coactus iter arripere..." (*Opus aureum,* ed. cit., pág. 1099).

Valeriis cita y remite a unos Comentarios al Arte breve de Lull, que se proponía escribir (206). He aquí cuanto sabemos del personaje.

Como Lavinheta, Valerio de Valeriis toma por base de su comentario el *Arbor scientiae,* por considerarlo la obra cumbre de Lull, de quien refiere que, tras de escribir el Arte magna y su resumen del Arte breve, para que los amantes del saber adquiriesen en poco tiempo noticia de todas las ciencias, quiso dar una síntesis más clara y compuso el *Arbor scientiae.* Pero el *Arbor* no está hecho para los profanos; tan sólo los grandes ingenios saben paladear sus secretos (207). Valerio se propone hacerlos patentes en su comentario, no sin retocar en los detalles, quitando cosas inútiles y añadiendo otras necesarias. El *Aureum opus* está dividido en cuatro partes, de las cuales la primera expone el simbolismo general del árbol; la segunda declara los catorce árboles parciales de la enciclopedia luliana; la tercera aduce los ejemplos oportunos para ilustración de las dos partes anteriores, y la cuarta explana el arte general de Raimundo y lo reduce a la idea del árbol. Con arreglo a estas líneas generales, Valerio desarrolla en las partes primera y segunda de su obra el plan y la materia del *Arbor scientiae,* si bien produciéndose con una gran libertad, que le permite discrepar a veces de los esquemas de Lull, tergiversar otras sus doctrinas y aun introducir algunas nuevas. Así, una vez expuestas las dieciocho raíces del Árbol luliano, que son los nueve principios o predicados absolutos, más los nueve relativos, Valerio enumera nueve hojas que adornan en general todos los árboles, y son los nueve accidentes que los peripatéticos llaman predicamentos; altera, sin embargo, la doctrina en el sentido de considerarlos divisiones no sólo del ente real, sino también del ente de razón. Todavía insiste en otro lugar sobre los predicamentos o categorías, así como intercala un extenso capítulo de meteorología aristotélica, asimila las diez reglas lulianas a los tópicos e introduce otras doctrinas similares de detalle. Mas no se crea que el autor es un peripatético, como que protesta contra Agripa por haber mixtificado el Arte de Lull con la lógica clásica, sin advertir que él incurre en el mismo defecto (208). Antes bien, Valerio se confiesa adicto al escotismo, por lo que acepta la doctrina de las formalidades, se complace en citar a Antonio Andrés y a

(206) "... divina tamen adjuvante gratia, brevi tempore aliorum desiderio meoque satisfaciam, ubi artem Raymundi brevem explicavero" (*ibíd.*).

(207) "... voluit clarius sententiam suam explicare, tali tamen modo ne sacra a prophanis contaminari possent et nonnisi summa ingenia arcanorum penetralia degustarent..." (*ibíd.,* pág. 970).

(208) "Agrippa multas assignat divisiones, quas ex Praedicamentis ac Topicis sumpsit, quae licet bonae sint, non satis tamen ad propositum faciunt..." (*ibíd.,* pág. 985).

Francisco de Mayrens, y en última instancia, para resolución de las cuestiones difíciles, remite reiteradamente a Escoto, "príncipe de los teólogos" (209). Sin embargo, por encima de estas varias influencias ideológicas, su mentor luliano es Cornelio Agripa. Para convencernos de ello, bastará reproducir la intención que preside a la cuarta y última parte de la obra, que no se ciñe a exponer el Arte magna y encajarla dentro del Árbol luliano de la ciencia, sino que "enseña ulteriormente a multiplicar casi hasta el infinito los conceptos, los argumentos y cualesquiera otras complexiones mentales, así verdaderas como falsas, mezclando las raíces unas con otras o con las formas, los árboles entre sí y las reglas con todo lo demás, y aun de otras muchas maneras" (210). Ya dijimos que esta parte, a buen seguro la más original del autor, había quedado en mero esquema, suficiente, sin embargo, para mostrar su tendencia metodológica-enciclopédica. En dos páginas escasas, Valerio de Valeriis presenta las cuatro figuras del Arte magna, no en la versión original de Lull, sino en la peculiar de Agripa y Jordano Bruno, es decir, extorsionadas para servir de instrumento a una finalidad lógica más ambiciosa, la cual se revela en el último capítulo, que trata *De scientiarum artiumque objectis*, es decir, de la enciclopedia de los conocimientos humanos. Imposibilitado de realizarla por la angustia del tiempo, Valerio de Valeriis remite al lector a Cornelio Agripa en su *De incertitudine et vanitate scientiarum* (211), descubriendo así de golpe sin rebozo la fuente inmediata en que se inspira para su empresa luliana.

29. El colofón oportuno al intenso movimiento luliano de tendencia enciclopédica que recorrió Europa durante el Renacimiento, lo puso el editor de Estrasburgo, Lázaro Zetzner, con su compilación *Raymundi Lulli opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem... pertinent,* del año 1598 (212), que ofrendó a Juan Martín Säckl en una elegante de-

---

(209) "... a Theologorum omnium principe, subtilissimo Scoto..."; "... qui vult harum differentias cognoscere, Scotistas consulat..."; "... quorum sententiam Theologorum omnium princeps Scotus et abstractionum pater Franciscus Mayronis validissimis rationibus tuentur..."; "... de aliorum dictis non curamus, Scotum praeceptorem sequimur..." (*ibid.*, págs. 982, 986, 1009 y 1105).

(210) "... docendo ulterius multiplicare ferme in infinitum conceptus, argumenta vel cujuscumque alterius generis complexa tam pro parte vera quam falsa, miscendo radices cum radicibus, radices cum formis, arbores cum arboribus et regulas cum his omnibus, et aliis multis modis..." (*ibid.*, pág. 971).

(211) "Non permittit angustia temporis ut fusius de scientiarum objectis tractemus ac eorum numero; ideo haec pauca notanda proponimus. In reliquis vide Henricum Cornelium Agrippam in eo libro qui de vanitate scientiarum intitulatur" (*ibid.*, pág. 1109).

(212) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...*, n.º 144.

dicatoria de estilo humanista. Al parecer, el mentor de esta empresa editorial fué el erudito Juan Federico Jung, en su celo por la difusión de las doctrinas lulianas. La compilación de Zetzner agrupa en un solo volumen diecisiete piezas, algunas de mucho mérito, a saber, seis textos lulianos auténticos: el *Ars brevis*, los *Duodecim principia philosophiae,* la *Logica nova,* el *Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium,* el *Ars magna et ultima* y el *De articulis fidei;* cuatro textos lulianos apócrifos: el *De auditu cabbalistico,* el *Tractatus de inventione medii* y la *In Rhetoricam isagoge* con la *Oratio exemplaris,* y siete obras de comentaristas: las cuatro de Jordano Bruno que antes hemos analizado doctrinalmente (213), los *Commentaria in Artem brevem,* de Agripa, con la *Tabula abbreviata,* y el *Aureum opus,* de Valerio de Valeriis. El denominador común a estas varias obras es el problema lógico del método y la pretensión de resolverlo por los procedimientos del Arte luliana. El aparato bibliográfico que sirvió de base a la edición es exiguo, puesto que el compilador, omitida toda búsqueda y consulta de manuscritos, se limitó a reimprimir unas cuantas ediciones anteriores, que cabe reducir a tres núcleos: las ediciones de obras de Lull, promovidas en los años de 1514 a 1518 por Bernardo Lavinheta y estampadas o hechas estampar en París y en Lyón por Josse Bade; las tres ediciones parisinas de textos lulianos por Egidio Gorbin, del año 1578, y las ediciones de comentaristas lulianos aparecidas en Alemania entre 1587 y 1589. Por lo demás, el plan editorial de Zetzner resulta atropellado, y su realización tipográfica deja mucho que desear: textos lulianos auténticos aparecen mezclados con otros apócrifos; los materiales no guardan orden alguno en la colocación; un criterio arbitrario ha presidido a la selección de obras y de comentaristas; se insertan dos tratados de Bruno sin relación con el Arte de Lull, e incluso una pieza de la colección, la *Oratio exemplaris,* ha sido repetida. Hay defectos en la paginación de la obra, y las erratas tipográficas se cuentan por millares.

Pese a las deficiencias señaladas, la mencionada compilación halló eco en los medios culturales europeos. El propio Zetzner la reimprimió en 1609 y otra vez en 1617, y todavía sus herederos lanzaron una cuarta y última edición en 1651 (214). Pero la actuación luliana de Zetzner no terminó ahí. Además de la compilación de obras lógicas relativas al Arte luliana, sufragó a sus expensas otra de obras alquímicas de diversos autores, en cuyos volúmenes tercero y cuarto fueron incluídas cuatro piezas

---

(213) Véase, anteriormente, el n.º 26 de estos mismos capítulo y artículo.
(214) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* núms. 162, 180 y 233.

capitales de la alquimia luliana, naturalmente apócrifas, más una obra de Ewald Vogel, un comentarista alemán del Pseudo-Lull. El *Theatrum chemicum,* que así se intitulaba esta segunda compilación, fué impreso en 1602 y nuevamente en 1613, y en última edición, por los herederos de Zetzner, en 1659 (215). En fin, Zetzner editó la primera y principal de las obras lulianas de Alsted, que mereció asimismo ser reimpresa por sus herederos en 1633 y en 1652 (216), y bajo la guía del mismo reprodujo en Colonia, el año 1612, la enciclopedia luliana original de Lavinheta (217). Lo cual nos lleva a tratar de la última gran figura del lulismo europeo de esta época, cuya producción literaria es posterior a las compilaciones de Estrasburgo.

30. Juan Enrique Alsted (1588-1638), nacido en Vallersbach, cerca de Herborn, en el ducado de Nassau, profesor de Filosofía y Teología en Herborn, y más tarde, en la Universidad recién fundada de Weissenburg (Transilvania), es una figura relevante en la cultura de su tiempo, no sólo por su aportación personal a la organización de la Iglesia alemana naciente, sino, sobre todo, por su actividad fecundísima de publicista, en la que nos interesa señalar tres aspectos, a saber: sus producciones originales, sus ediciones de otros autores y sus comentarios al Arte de Lull. Alsted está obsesionado por la idea de la enciclopedia, a cuya realización dedica bastantes de sus obras, por ejemplo, la *Panacea philosophica* (Herborn, 1610), la *Cursus philosophici encyclopaedia* (Herborn, 1620), la *Encyclopaedia septem tomis distincta* (Herborn, 1630), el *Methodus admirandorum mathematicorum novem libris exhibens universam mathesim* (Herborn, 1623), que encierra una enciclopedia de todas las ciencias matemáticas, físicas y naturales, y otras más. De esta tendencia enciclopédica de Alsted tomó impulso su discípulo Amós Comenio (1592-1671), tan influído por los pensadores españoles Lull, Sibiuda y Vives, para llegar a su idea de un saber universal, que desarrolla en la *Pansophia,* y realizar su gran reforma pedagógica. En el campo teológico, nos limitaremos a mencionar la obra de polémica contra el cardenal Belarmino que publicó en Ginebra en 1629 y su *Diatribe de mille annis apocalypticis* (Francfort, 1627), que nos revelan las creencias milenaristas de Alsted, pues en ella fija el año de 1694 para la nueva venida de Cristo y el comienzo de su reinado en la tierra (218).

Pero, dejando a un lado estas varias facetas de la personalidad de

(215) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* núms. 151, 174 y 239.

(216) IDEM, *ibíd.,* núms. 163, 207 y 234.

(217) IDEM, *ibíd.,* n.º 168.

(218) *Dictionnaire de Théologie catholique,* I, cols. 923-4.

Alsted, vamos a ceñirnos a su lulismo. Ya vimos que a él se debió la iniciativa de publicar dos obras lulianas de Jordano Bruno, de asunto retórico, que habían quedado inéditas (219). Sugirió asimismo a Lázaro Zetzner la conveniencia de reeditar la *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli,* que vió efectivamente la luz en Colonia el año 1612, con tres prefacios de Alsted: uno general a toda la obra, otro a la *Rhetorica* y un tercero al *Hortulus medicus.* En estos prólogos, Alsted reacciona con viveza contra los detractores del Arte luliana, a los que califica con duros epítetos e imputa un desconocimiento supino de la misma. Para remedio, quiere divulgar en Alemania el tratado de Lavinheta, que contiene, a su modo de ver, la mejor exposición de la filosofía de Lull. Sin embargo, Alsted, humanista y protestante, previene a los lectores contra dos defectos de esta obra, explicables por el tiempo en que vivió su autor: el barbarismo en el estilo y el papismo, lo cual le ha inducido a suprimir la gramática, por un lado, y por otro, los capítulos sobre los sacramentos y sobre la potestad del Papa y algunos pasajes más de carácter teológico. En el último de sus prefacios Alsted remite a sus tres comentarios al Arte magna de Lull que ha escrito para ilustración de la misma y vindicación de su autor.

Estos tres comentarios suministran una nueva prueba de la actuación luliana de Alsted, la cual no fué meramente circunstancial o episódica, como la de Agripa, sino, como la de Jordano Bruno, central y plenamente justificada. El arte luliana, concebida como *quarumcumque artium et scientiarum clavigera et serperastra* (220), empujó a Alsted a escribir su ya citada *Encyclopaedia* en siete tomos. Por otra parte, el lulismo, en Alsted, constituye una posición propia frente a la lógica aristotélica y a la lógica antiperipatética de Ramus y su escuela: es a la vez rectificación y complemento de la una y de la otra, sin perjuicio de aprovecharse de ambas. Los tratados lulianos originales de Alsted son los siguientes: el intitulado *Clavis artis lullianae et verae logices, id est, solida dilucidatio artis magnae generalis et ultimae quam Raymundus Lullus invenit,* publicada en 1609 (221), del cual nos ocuparemos luego. Otro es el corto tratado *Criticus de infinito harmonico philosophiae aristotelicae, lullianae et rameae,* que forma parte de una obra mayor intitulada *Panacea philosophica, id est, facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam Encyclopaediam,* publicada en 1610 (222). Son notorios en esta obra,

(219) Véase, anteriormente, el n.º 25 de estos mismos capítulo y artículo.

(220) Es uno de los subtítulos de la *Clavis artis lullianae.*

(221) Reimpresa en 1633 y 1659, según acabamos de indicar a propósito de Zetzner.

(222) Rogent-Duran, *Bibliografía...,* n.º 165.

considerada en su totalidad, el sentido general luliano, el afán conciliador entre aristotelismo, lulismo y ramusismo y el perfecto acuerdo entre lulismo y enciclopedia. Por último, editada en Francfort y en 1612, hemos de registrar una tercera obra de Alsted, de estructura tripartita y carácter normativo—*Trigae canonicae* (223)—, de corte o procedimientos francamente lulianos, en la cual el autor cita a Valerio de Valeriis, Gregorio Tolosano, Jordano Bruno y otros lulistas. La primera parte es una *Ars mnemologica, vulgo memorativa,* disciplina ésta que, como vimos, Bruno organizó al calor de la Combinatoria luliana. La segunda parte es una *Brevis et perspicua explanatio artis lullianae,* rematada con un *Epilogus tractationis de Artis lullianae architectura et usu.* Toda esta parte tiene un carácter vindicativo: el autor lamenta el olvido injustificado en que ha caído el Arte luliana, pues no conoce ningún edicto que la haya proscrito (*neglecta et nescio quo edicto proscripta*). En la tercera parte se explana un *Novum magisterium artis oratoriae,* consistiendo una de las novedades en tratar el asunto *per tres rotas sive circulos* y también *per triangulum aliasque figuras.* Son los procedimientos del Arte luliana aplicados a la retórica.

31. Damos a continuación una idea de la *Clavis artis lullianae,* que es entre las producciones lulianas de Alsted la más comprensiva y divulgada. En un interesante prefacio, escrito en latín elegante y esmerado, el autor fustiga duramente el afán de disputa nimia y vindica a la escuela luliana de los injustos ataques de que ha sido objeto, al par que él recaba su libertad e independencia filosóficas (224). Quiere proceder como las abejas, que eligen las flores para producir luego, dentro de la colmena, la dulce miel, eliminados los residuos venenosos. Con este criterio ecléctico anuncia su propósito de conciliar las tres escuelas capitales de la lógica, a saber: la aristotélica, la ramusista y la luliana, no sin ocultar sus preferencias hacia esta última. No niega el mérito de los comentaristas del Arte luliana—los Agripa, Bruno, Gregorio Tolosano, Valerio de Valeriis, Pablo de la Scala—, pero les acusa de haber oscurecido aquella obra divina con explicaciones tortuosas, dictadas por la envidia o la reserva, aportando en definitiva más tinieblas que luz (225). Alsted, decla-

(223) ROGENT-DURAN, *Bibliografía...,* n.º 169.

(224) "Nostrum est libere philosophari, ne simus (ut ait satyricus) servum pecus..." Citamos por la edición de Estrasburgo, de 1652.

(225) "Nam commentatores (utinam fuissent commentatores!) lulliani tenebras potius et nebulas offuderunt quam lucem attulerunt aut facem praetulerunt divino operi... Hi sane viri artem penitissime cognitam habuerunt, sed involucris tectas explicationes publici juris fecerunt pro sua scilicet vel invidentia vel prudentia."

rándose desapasionado en este asunto, se propone simplificar lo múltiple, iluminar lo oscuro, hacer fácil lo difícil (226). Veamos cómo trata de realizar semejantes propósitos.

Encuadrada la *Clavis artis lullianae et verae logices* dentro de la lógica, según reza el subtítulo, aparece distribuída en dos libros: trata el primero de los instrumentos del arte lógica, y el segundo, del uso de estos instrumentos. Comienza el libro primero definiendo la naturaleza de la lógica (c. I). La lógica es el conjunto de tres artes diferentes: la gramática, la retórica y la dialéctica. Oficio de la dialéctica es enseñar la manera de saber. La dialéctica es, ciertamente, arte, no ciencia; pero ella aporta sus instrumentos al conjunto de las ciencias (227). Acentúa Alsted el doble carácter universal y formal de la lógica. Pertenece a ésta *todo* y *nada:* todo, porque enseña a discurrir sobre todo lo cognoscible; nada, porque nada real es esencial en la lógica (228). La lógica está edificada sobre las nociones segundas, esto es, aquellas que son originadas por nuestra mente y en ella residen, no en otra parte (229). Bosqueja Alsted a continuación la historia de la lógica (c. II), para detenerse en tratar especialmente *de tribus sectis logicorum hodie vigentibus* (c. III). Estas tres escuelas lógicas son: la aristotélica, la antiperipatética, acaudillada por Pedro Ramus, y la luliana. Las dos primeras escuelas, afirma Alsted, son actualmente muy florecientes, no tanto la escuela de los lulistas, los cuales son discutidos y menospreciados, a pesar de que ellos, inspirados en principios matemáticos y mnemónicos, poseen la eficacia y claridad del método de enseñar y aprender mediante el uso de los círculos. Desde que Lull escribió su lógica, siempre ha habido cultivadores de este divino invento (230). Sigue una breve biografía del Doctor Iluminado y una noticia—en parte, sacada de Agripa—acerca del movimiento lulista contemporáneo, arraigado en Alemania, pero especialmente en España, Francia

(226) "Ego autem (absit invidia dicto) longe longeque aliter affectus sum. Stat enim sententia paucis multa coarctare, claris obscura illustrare, facilibus difficiliora incrustare."

(227) "Ars sane dialectica, non scientia... Dialecticae munus etiam est tradere modum sciendi. Ex his efficitur quod supellex dialectica sit cunctis apparata scientiis ad utendum pro suo cuique commodo atque facultate."

(228) "*Logica est et OMNIA et NIHIL. Omnia*, qui docet disserere de omni scibili... *Nihil*, quia nil reale in logica est essentiale." (Las cursivas y mayúsculas son del texto.)

(229) "Logica... tota quippe in notionibus secundis sita... Notiones autem secundae et a mente sunt nostra, et in mente nostra, alibi nusquam."

(230) "At vero iis arridet, qui exulti principiis Mathematicis et Mnemonicis, cognitam habent ἐνέργειαν καὶ ἐνάργειαν methodi docendi et discendi per circulos."

e Italia. Cita como lulistas, por este orden, a Cornelio Sutorio Berckateno, Llobet, Lavinheta, Agripa, Bruno, Valerio de Valeriis, Pablo príncipe de la Scala, Pedro Daguí, Fernando de Córdoba, Lefèvre y Bouvelles, a los tres hermanos frisones, a Pico de la Mirándola y Ángel Policiano, a Juan Terencio, cuyas lecciones orales escuchó con admiración (231), y a Goclenio, el Aristóteles de Alemania (232).

Especialmente interesante, para definir la posición lulista de Alsted, es el balance crítico-comparativo (c. IV) de los métodos de aquellas tres nobilísimas escuelas (*de tribus nobilissimis logicorum sectis*). Cuatro son, según Alsted, las excelencias (*praerogativae*) de la lógica peripatética, a saber: 1. Aristóteles es el artífice del método. — 2. Es amante de lo universal. — 3. Lo es también de las causas. — 4. Sobresale por la propiedad, claridad y eficacia de los términos y locuciones lógicos. En cambio, los ramusistas le achacan estos dos vicios: primero, el desorden y la prolijidad, y luego, la oscuridad. Tres son las excelencias de la lógica ramusista: 1. La brevedad de los preceptos. — 2. La claridad de los ejemplos. — 3. Su magistral destreza analítica. Alsted señala, en cambio, siguiendo a Keckermann, dos vicios inherentes a dicha escuela: 1. La mutilación, esto es, prescindir de ciertos cánones y reglas esenciales. — 2. La confusión, que, con relación a ciertas partes de la lógica, Alsted califica de intolerable.

En el balance de la lógica lulista comienza Alsted por rebatir los cargos que le han hecho renombrados filósofos, especialmente Keckermann, quien, apasionado hasta el extremo, de paso ha envenenado a otros filósofos y lógicos en este asunto. Dos son los cargos formulados por Keckermann. Es el primero la confusión dimanante de la mezcla arbitraria de términos dispares: metafísicos, físicos, matemáticos, éticos, pertenecientes a disciplinas diversas. Por su parte, Jerónimo Treutler, en su *Isagoge in Rhetoricam,* siguiendo a Keckermann, achaca al artificio luliano la falta de rigor deductivo, y, por lo mismo, ser más ostentoso que útil. Intentaré, dice Alsted, destruir estos rayos (*haec fulmina contendere conabor*). Lull, escribe, hombre sincero y autor de escritos alquímicos, teológicos y filosóficos, compuso un arte general con el cual podemos discurrir *de omni scibili.* Para realizar este propósito, escogió términos generalísimos y se valió de principios también generales aplicables en todo discurso. De este modo se hace lógico lo ilógico, precisamente porque los

(231) "Taceo clarum virum Ioannem Terentium, quem summa admiratione audivi ope artis huius egregie disputantem, perorantem, discutientem."

(232) "Germaniae nostrae Aristoteles Rod. Goclenius Lullium reviderit, emendarit, recensuerit attestante Berckanteno."

principios lulianos son generales. Hay, ciertamente, un caos confuso, pero en él se juntan los principios de todas las ciencias; bien entendido—y aquí corta Alsted el nudo gordiano—que la *bondad* no es en el arte luliano un término ético, sino un término *lógico,* y lo propio puede decirse de los demás términos lulianos (233). Pero hay más: los lugares de la lógica de la invención en Ramus, que representan *rem extra intellectum,* y los predicamentos aristotélicos, que son *dispositiones rerum per certos ordines,* no son nociones segundas, sino nociones primeras. Ciertamente—concluye Alsted, ufano y batiéndose en retirada—, en el supuesto de que los predicamentos y lugares de la invención fuesen nociones segundas, también lo serían los instrumentos de la lógica luliana (234).

El segundo pecado denunciado por Keckermann es la ineptitud de los preceptos, que son enseñados por Lull mediante un sistema de maravillosas cámaras de letras y de vueltas y revueltas. Pero, ¿qué mal y qué ineptitud son éstos?—exclama bravamente Alsted—. Este modo de enseñar, contesta, es aptísimo, puesto que sirve tanto a la inteligencia como a la memoria. Si se me dice—añade—que el mejor modo de enseñar es el que consta de definiciones, divisiones y reglas a fin de que nuestra mente se informe de las cosas, contestaré que el conjunto de las cámaras y combinaciones de las letras son, ora definiciones, ora divisiones en alto grado. Deficiones, puesto que B significa la *bondad.* Divisiones también, ya que D significa la *duración,* la *contrariedad, de quo,* el *cielo,* la *fortaleza,* la *lujuria.* Reglas, en fin, pues *tal cuestión* se prueba por *b c* o por *b e,* etc. Por haber sido Lull matemático y cabalista, se complugo muchísimo en el uso del método matemático y cabalístico de enseñar, y por eso empleó círculos a los cuales se ha llamado propiamente maestros de las ciencias (235).

---

(233) "Est vero consequens inconsequens: Lulliana principia sunt generalia. Ergo est chaos confusum, in quod omnium scientiarum principia sunt congesta. Nec enim Bonitas in arte Lullii est terminus Ethicus, *sed logicus. Idem de reliquis judicium esto.*" (Las cursivas son nuestras.)

(234) "Certe si praedicamenta et loca inventionis sunt notiones secundae (demus enim hoc), etiam instrumenta logica Lulli erunt notiones secundae."

(235) "Quum Lullius fuerit mathematicus et kabbalista, impendio delectatus est methodo docendi mathematica et kabbalista, ideoque circulos adhibuit, quos non nemo concinne vocavit magistros scientiarum. Et huc facit tritus versiculus: Omnia dant mundo CRUX, GLOBUS, atque CUBUS." (La cursiva y mayúsculas son del texto.) Insiste Alsted, en el curso de la obra, en este atribuído carácter cabalístico del arte luliana. Así, la hoja que contiene el Alfabeto es intitulada *Tabula ad Artis brevis Cabale tractatus, et Artis Magnae primum caput pertinens;* y en el cuadro sinóptico que resume el cap. III del lib. I, figura un miembro divi-

Un último cargo que se hace a Lull es su barbarie. Asiente Alsted en parte, pero añade que esta barbarie, subsanable, no daña lo principal: *ea enim barbaries non officit.* Giros torcidos, los mismos ciceronianos podrían encontrarlos en Cicerón, y excusado es decir que los encontramos en filósofos excelentísimos, como Escoto y otros escolásticos, quienes crearon para su uso una terminología adecuada, pero ilatina.

Acaba Alsted estableciendo, a guisa de epílogo, las siguientes normas para el candidato que aspire a penetrar los secretos de la filosofía de Lull: 1.ª Hay que distinguir entre los escritos de Lull y los escritos de sus intérpretes. Aquí arremete Alsted otra vez contra los comentarios de Agripa, Pablo de la Scala, Bruno y otros, verdadero mar en el que no se puede nadar sin salvavidas (*nemo sine cortice natare possit in hoc mari*). 2.ª Léanse las obras lulianas por el siguiente orden: primero, reténgase en la memoria el *Ars brevis;* léase luego la *Rhetorica,* que es un almacén de erudición lulista; después de esto, dispóngase para aprender el *Ars magna.* — 3.ª Nadie que no esté versado en el estudio de la lengua latina, sacará provecho del arte luliano. No aprendas las palabras de Lull, sino su modo de discutir. Cultiva la lengua latina, a fin de disimular con expresiones elegantes la barbarie de los términos lulianos (236). — 4.ª Compara los términos lulianos con los términos peripatéticos y ramusistas, para mejor comprender los primeros, y también a fin de que los términos lulianos sean a su vez entendidos por los secuaces de Aristóteles y Ramus. — 5.ª En fin, consulta los comentarios, principalmente los de J. Bruno y Valerio de Valeriis.

Después de estos capítulos de introducción, comienza propiamente la exposición de la lógica luliana. Llevado de su afán de encuadrar el Arte luliana dentro de la lógica formal, Alsted hace préstamos—doctrinales o para la sistematización de las materias—a la lógica peripatética. Por lo demás, ha tenido a la vista el *Ars brevis* y el *Ars magna et ultima,* y, según declara, ha consultado algún manuscrito luliano (237). Y no sólo se ha aprovechado Alsted de Bruno y de Valerio de Valeriis, que son los dos comentaristas que él nominalmente recomienda, sino también y principalmente de Agripa, a pesar de calificar a éste de verboso y de acusarle de

---

sorio rotulado: *Pythagorico-Cabbalista Lullii: quam excoluerunt et scriptis illustrarunt,* en el cual están incluídos casi todos los lulistas renacentistas antes nombrados por Alsted.

(236) "Verba ex Lullio non addisces, sed modum disserendi. Diligenter igitur excole linguam latinam, ut eleganti paraphrasi possis tegere barbariem terminorum lullianorum."

(237) "Hoc exemplum inveni in quodam ms. lulliano..." (lib. I, cap. VIII, pág. 33.)

haber falseado, a veces, a Lull (238). En fin, cítase asimismo en la *Clavis*, aunque en materias secundarias, a Pablo de la Scala y Gregorio Tolosano. Alsted denomina frecuentemente *noster* y *divinus* a Lull, y apela, en la duda, a la divina Arte luliana: *ego, fretus arte divina Lullii, dico...* Pero, ¿hasta qué punto permanece Alsted fiel al Arte luliana, y en qué se separa de ella? Esto es lo que quisiéramos dilucidar rapidísimamente.

El Alfabeto es reproducción del de la *Ars magna et ultima* y el *Ars brevis*. Las Figuras están tomadas de Agripa, con las consiguientes modificaciones que ellas encierran respecto de aquellas dos nombradas obras lulianas. Son estas Figuras: S. Círculo de los nueve sujetos substanciales (los nueve sujetos de Lull). I. Círculo de los nueve sujetos accidentales. W. Círculo de las nueve virtudes y de los nueve vicios. A. Círculo de los nueve predicados absolutos. T. Círculo de los nueve predicados relativos. Q. Círculo compuesto, de las cuestiones y de las reglas. Al tratar de la figura A advierte Alsted que los términos de la misma: Bondad, Grandeza, Duración, etc., pueden ser tomados *simpliciter, uti sonant,* o bien según acepciones semejantes; y a continuación, sacándolo de las *Syntaxes* del Tolosano, inserta a doble columna una lista de términos *cognatae* o sinónimos y de términos *repugnantes,* correspondientes a cada uno de dichos nueve predicados. En la exposición de la Figura T insiste Alsted en que debe disimularse la barbarie de los términos lulianos con circunloquios elegantes, enseñando con ejemplos la manera de efectuarlo (239). En la Figura Q dice que las cuestiones son la clave de la invención (*clavis inventionis*), el instrumento de la disposición (*instrumentum dispositionis*), el instrumento de los instrumentos (*instrumentum instrumentorum*).

Explicadas las Figuras, las Cuestiones y las Reglas, trata Alsted, con especial afecto, de *instrumentis dispositionis*, o sea, aquella parte de la lógica encargada de preparar los argumentos (240). El instrumento de

---

(238) "Agrippa hic... distat a genuina Lullii interpretatione. Nam locos quosdam Dialecticos et Rhetoricos ab aliis precario emendicavit et mutuatus est, et hac ratione non tam artem Lullii illustravit, quam novam commentus est. Facessat igitur Agrippa verbosus" (*Idea brevissima Artis lullianae*, pág. 129).

(230) "In usu autem ista circumloqui docebimur, ac elegantiori quadam literatura mitigare ac tegere: ut, si dicere cogitas de superioritate magistratus, non necesse habes inter perorandum illo ipso vocabulo uti, sed ita afferes in medium: dicam de iure et potestate magistratus; qua et superior (in hoc consistit vis vocabuli) est subditis, et ipsi superior summus magistratus Deus" (lib. I, cap. VIII, pág. 33). Como es de ver, el procedimiento—harto inocente—acaba en pura retórica.

(240) "Instrumentum dispositionis est altera officinae Logicae pars, de disponendis argumentis. Hoc enim instrumento artifex inventam et subiectam materiam praeparat ac disponit ad opus, quod in acquisitione et communicatione scientiae consistit" (lib. I, cap. XX, pág. 58).

la disposición es noético o dianoético. El noético es la *declaratio,* o sea, la proposición. El dianoético es la *probatio,* y comprende el *silogismo* y el *método.* La piedra de toque de la proposición es la verdad o falsedad; del silogismo, la consecuencia o la inconsecuencia; del método, el orden o la confusión (241). El método analítico o resolutivo procede del fin a los medios; el método sintético o compositivo progresa de los medios hasta llegar al fin. Señala Alsted tres leyes metódicas, que denomina, respectivamente, de la homogeneidad, de la coordinación y de la conexión. Estas tres leyes son aplicables a todas las ciencias, así teóricas como prácticas, al método analítico, como al método sintético (242).

Toda esta aportación, un tanto forzada, de la lógica peripatética prepara el libro segundo, que, como dijimos, trata del uso de los instrumentos, esto es, de la práctica lógica. Abandonemos esta parte—escribe Alsted—al cuidado de los maestros y a la diligencia de los alumnos, quienes tienen en su mano mover el arado, esto es, *ejercitarse declamando, disputando, resolviendo,* etc. (243).

La práctica lógica es sintética y analítica. El uso sintético simple en la formación de las proposiciones comprende la *inventio terminorum* y la *copulatio.* El uso sintético compuesto es *forma seu modus docendi.* Usar de los instrumentos simples—dice Alsted—, es aprender; usar de los instrumentos compuestos, es enseñar (244). Trata seguidamente del uso o práctica analítica. Análisis—se lee—es el ejercicio artificioso y liberal del ingenio, en el cual ponemos los términos en su círculo respectivo, moviendo luego los demás círculos. Este análisis se hace por vocablos simples. En vista de ellos, movemos los círculos, comenzando por el círculo Q (el de las Cuestiones) y definiendo en el círculo T (245). A partir de este momento, Alsted se reintegra al buen camino. Efectivamente, en los capí-

---

(241) "Atque ut in axiomate veritas et falsitas, in Syllogismo consequentia et inconsequentia: ita, in methodo ordo et confusio judicatur" (lib. I, cap. XXIII, pág. 61).

(242) "Has leges in omnibus disciplinis, tam theoreticis, quam practicis, in methodo Synthetica et Analytica observandas esse statuimus" (lib. I, cap. XXIII, pág. 63).

(243) "De illa parte in hoc secundo libro agemus: hanc industriae praeceptorum et discipulorum industriae relinquemus, quorum est manum admovere aratro, et se exercere declamando, disputando, resolvendo, etc." (lib. II, cap. II, pág. 64).

(244) "Nam uti instrumentis simplicibus est discere; uti compositis est docere" (lib. II, cap. VII, pág. 68).

(245) "Haec analysis fit per vocabula simplicia, ut sunt liber, versus, membrum, caput, textus, paragraphus, aphorismus, deffinitio, propositio. Cum his enim circulos pervolvimus, a circulo Q incipiendo, et in circulo T deffiniendo" (lib. II, cap. IX, pág. 70).

tulos siguientes, y especialmente en el que trata *de inventione propositionum* (c. XI), sigue los procedimientos genuinamente lulianos, dando detenidas explicaciones acerca del modo de mover los círculos. La *defensio propositionum* lleva a Alsted a la *Tabla combinatoria,* que muestra la manera facilísima de argumentar en todos los casos (246). Esta Tabla combinatoria está tomada de Agripa. Alsted establece reglas minuciosas para su uso y aplicaciones.

En el último capítulo, rotulado *De inventione eorum quae in concionibus sacris populo exponere debemus,* Alsted hace aplicación de los procedimientos lulianos (*inventio, defensio, multiplicatio*) a la oratoria sagrada.

Siguiendo el ejemplo de Agripa, presenta luego unas *Tabulae logicae* o cuadros sinópticos de cada uno de los capítulos desarrollados en la obra. A continuación, pero constituyendo una pieza separada de la *Clavis,* se inserta una obrita intitulada *Idea brevissima Artis lullianae,* más fiel al *Ars brevis* que aquélla, y en la cual Alsted incorpora el *Arbor scientiae* al *Ars magna et ultima,* extractando el *Opus aureum* de Valerio de Valeriis.

La *Clavis* resulta una obra farragosa y difícil, y es, desde luego, inferior a los *Commentaria* de Agripa, mucho más lúcidos y más cercanos a Lull. Alsted cierra un proceso de franca desnaturalización del Arte luliana. Gracias al carácter cabalista atribuído por los lulistas renacentistas, el Arte luliana pierde el sentido prístino de ser un instrumento fácil e infalible al alcance así de los doctos como de los iletrados; se necesita ahora ya una cierta iniciación, que nos dará la *clave* para penetrar los *secretos* del Arte, aunque, una vez en posesión de esta clave, estemos en condiciones para aprender fácilmente todas las ciencias. Por otro lado, el Arte luliana degenera en un instrumento puramente lógico. Si exceptuamos a Nicolás de Cusa y a J. Bruno, el Arte luliana, en manos de los lógicos renacentistas, deja de ser un instrumento lógico-metafísico-teológico. Los principios del Arte: Bondad, Grandeza, Duración, dejan de ser las *dignitates* divinas, para pasar a ser principios puramente lógicos. Lull había distinguido primorosamente, en el *Ars magna et ultima* (247), entre Arte general y lógica. El Arte general—dice—es permanente y estable; la lógica es ciencia instable y caduca. Además, la lógica es sólo una rama del Arte

---

(246) "Porro omnium facillimam argumentandi rationem tibi monstrat sequens figura, quae constat novem combinationibus, et quaelibet combinatio habet novem columnas, et quaelibet columna est novem catenarum" (lib. II, cap. XI, pág. 75).

(247) *Ars generalis ultima,* X pars princ., cap. CI, "De Logica", págs. 537-539. Véase, también, VII pars princ., cap. XIX, pág. 315.

general, la cual, vivificada por éste, es la *Logica nova,* de tipo realista, muy distante, por tanto, de la lógica aristotélica o formal, que es una lógica de las *segundas intenciones,* dice Lull peyorativamente, esto es, una lógica propicia a la vana disputa y a la vacua declamación. Se comprenderá, ahora, por qué la enciclopedia cultivada por los lulistas renacentistas tiene más de extensa que de profunda y jerárquicamente unificada.

III

## El lulismo en la España de los Austrias

Esplendor del lulismo español en el siglo XVI; hechos culturales que lo presagian. — Introducción del lulismo doctrinal en Castilla. — Las aficiones lulianas de Cisneros. — El foco luliano de Alcalá; Nicolás de Pax. — El grupo luliano de Valencia; Alfonso de Proaza y Juan Bonllabí. — Actuación de los mallorquines Oleza y Albertí.

Felipe II y su decidida protección al lulismo. — Adquisición de obras lulianas para la biblioteca de El Escorial. — Dimas de Miguel y sus relaciones con Bellver y Vileta. — La cuestión luliana ante el Concilio de Trento. — Vileta y Arce de Herrera. — La Academia Matemático-Filosófica de Madrid; Pedro de Guevara. — El lulismo de Juan de Herrera. — Arias de Loyola, Juan Seguí y Antonio Lull. — Más actuaciones lulianas de Felipe II.

El lulismo peninsular del siglo XVII. — Gestiones diplomáticas en Roma. — Lulianos notables: Sánchez de Lizárazu, Daza y Núñez Delgadillo. — El lulismo en Flandes: Alonso de Cepeda.

El lulismo seiscentista en Mallorca. — El Colegio de la Sapiencia. — Los lulianos Busquets, Riera y Vidal. — La Orden franciscana, en favor de Lull. — Francisco Marzal; su extraordinaria influencia en el movimiento lulista. — Místicos, teólogos y apologetas lulianos en la segunda mitad del siglo XVII. — La Real y Pontificia Universidad Luliana de Mallorca.

32. En las postrimerías del siglo XV una serie de acontecimientos culturales, debidos en buena parte al fervor proselitista de Pedro Daguí y sus discípulos (248), presagian un próximo esplendor del lulismo en España. Mencionemos, ante todo, la aparición de los primeros textos lulianos impresos. Entre 1481 y 1490 vieron la luz en Barcelona, por obra del famoso tipógrafo Pedro Posa, dos ediciones del *Ars brevis,* una del *Arbor scientiae* y otra de la *Logica brevis et nova* en los textos latinos originales de Lull, amén de cuatro ediciones de textos de Daguí, esto es, dos de la *Janua*

(248) Véase, anteriormente, el cap. XIX, § 1, núms. 4, 6 y 8-10, págs. 65, 69 y 72-78 del presente tomo.

*artis,* una de la *Metaphysica* y otra del *Tractatus brevis formalitatum* (249). Todavía, entre 1501 y 1505, salieron de las prensas de Pedro Posa más textos lulianos: el *Ars generalis ultima,* el *Liber de articulis fidei* y una reimpresión del *Arbor scientiae.* En el intermedio, la Escuela luliana había cambiado de editor; y fué otro conocido tipógrafo barcelonés, Pedro Miquel, quien se encargó de estampar el *Liber Proverbiorum* de Lull, cuyo texto había cuidadosamente preparado el profesor de la cátedra luliana Juan Baró. Ya en los dos años precedentes, 1491 y 1492, y por iniciativa del mismo profesor, Pedro Miquel había impreso otras dos obras de escuela luliana: el *Naturae ordo studentium pauperum* y el *Ingressus facilis rerum intelligibilium* de Jaime Janer. La publicación de estos textos respondía a un claro propósito de difusión de las doctrinas lulianas.

En Mallorca el progreso del lulismo se acusa en la transformación del organismo docente que encuentra su marco adecuado en la Universidad o Estudio General, a raíz de su concesión en 1483 por el rey Fernando *el Católico.* A ella fué incorporada la cátedra fundada por D.ª Inés de Pax (250), tras un pleito que el municipio, con el apoyo del rey, sostuvo en Roma para evitar que las rentas del beneficio se invirtieran en la creación de una canonjía. Al fin, se logró dotar con ellas una cátedra de Prima, a la que afluyeron numerosos discípulos; la desempeñó asimismo el maestro Pedro Daguí, a quien sucedieron Bartolomé Caldentey y Arnaldo Dezcós. La cátedra luliana de la Universidad de Mallorca, por la que desfilaron otros prestigiosos maestros, fué en todo momento cantera copiosa de lulianos y centro de irradiación del movimiento más allá de la isla.

33. Más importante aún que los hechos mencionados, es la introducción de las doctrinas filosóficas y teológicas de Lull en Castilla. El magisterio ambulante de Daguí, en seguimiento de los Reyes Católicos (251), sembró la semilla de un lulismo castellano, que los franciscanos observantes ayudaron a cuajar. A la Orden franciscana pertenecía aquel egregio gobernante y príncipe de la Iglesia, Francisco Jiménez de Cisneros, que recogió de la Casa de Aragón su tradicional política de protección al lulismo y la incorporó a la política cultural de la dinastía austríaca recién

---

(249) Extraemos los datos bibliográficos aducidos, así como otros muchos que aduciremos en este capítulo y en el próximo, de la citada *Bibliografia de les impressions lul.lianes,* por E. Rogent y E. Duran; obra de indispensable consulta para quien intente reconstruir la historia del lulismo a partir de la difusión de la imprenta.

(250) Véase, anteriormente, el cap. XIX, § I, núm. 4; pág. 65 de este tomo.

(251) Véase el cap. XIX, en el lugar ya citado.

llegada al trono de Castilla. Sería tal vez temerario pretender que Cisneros se haya inspirado para la concepción de su política exterior en la idea lulista de un imperio cristiano universal—tal como se expone, por ejemplo, en el *Blanquerna* (252)—; pero sí cabe señalar la coincidencia entre una y otra en líneas generales. Así se explica el entusiasmo que la noticia del primer gran episodio de aquella política, a saber, la toma de Orán, suscitó en París, especialmente entre los lulianos afectos al movimiento evangélico que patrocinaba Lefèvre d'Étaples, según ha revelado M. Bataillon (253). Ya registramos oportunamente, siguiendo a éste, la venida de Bouvelles a España, su contacto personal con Cisneros y la correspondencia ulterior habida entre ambos (254). Pero hay datos más precisos que permiten afirmar el lulismo de Cisneros. Nicolás de Pax cuenta cómo el cardenal de España, en las temporadas de residencia en su palacio, gustaba de oír y leer las obras de Lull, y durante sus viajes se recreaba en temas de filosofía y teología lulianas, que, por su mandato, le exponía el mismo Pax (255). Cisneros llegó a reunir en su biblioteca setenta y cuatro volúmenes lulianos entre impresos y manuscritos, con más de un centenar de obras de Lull (256); en dichos volúmenes figuran las principales novedades editoriales de la época y otras obras que quedaron inéditas, por ejemplo, una versión castellana de los *Començaments de Filosofía,* hoy desconocida (257). Bastantes de los referidos manuscritos se los facilitaron los lulianos de Mallorca (258), con quienes mantuvo cordiales relaciones, como vamos a ver.

34. El mayor servicio prestado por Cisneros al lulismo consistió en la creación de un foco luliano nuevo en Castilla y el robustecimiento de otro que ya existía en Valencia, avivado por el esfuerzo de Jaime Janer

(252) Véase el cap. XVII, § II, n.º 14; págs. 631-634 del tomo I.

(253) M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, París, 1937, págs. 55-65.

(254) Véase, anteriormente, el § II, n.º 16, de este mismo capítulo.

(255) "Qua insuper aviditate ingenii illustrissimus D. F. Ximenez Hispaniae Cardinalis dominus meus et benefactor amantissimus divi Raymundi opera scrutaretur et audiret cum omnes in ejus viventis palatio versati cognoverunt tum maxime possum ego testificari. Per lucis namque et tenebrarum tempora, atque inter magna Hispaniae gubernanda negotia, dumque iter faceret, semper me sibi praesentem esse jubebat dicturum ex Lullisticae philosophiae et theologiae abundantia quae mihi delectissima viderentur..." (Nicolás de Pax, *Vita divi Raymundi Lulli,* Alcalá, 1519).

(256) El catálogo de esta biblioteca, conservado en un manuscrito de la Vaticana, fué publicado por Ramón de Alós-Moner, *Los catálogos lulianos,* Barcelona, Altés, 1918, págs. 55-67.

(257) Citado por E. Longpré, art. *Lulle (Raymond),* en "Dictionnaire de Théologie Catholique", 9, col. 1.091.

(258) Alós, ob. y lug. cits.

y congregado en torno a una cátedra luliana de su Estudio General. En 1508 era inaugurada la Universidad de Alcalá de Henares; y entre sus primeros maestros, escogidos por el propio cardenal fundador, figuraba Nicolás de Pax, a quien fué confiado el desempeño de una cátedra de filosofía y teología lulianas. Pax era un caballero mallorquín, discípulo de dos prestigiosos maestros lulianos, Juan Cabaspre y Gregorio Genovart, que se había distinguido anteriormente en la enseñanza del lulismo en su isla natal. Cisneros sentía una especial predilección por Pax (259), de quien, como hemos visto, se hacía acompañar en sus viajes. Pax debió de ser el mediador entre Cisneros y los lulianos mallorquines y valencianos, así como el consejero y realizador del fondo luliano de su biblioteca, cuyo catálogo parece haber redactado de puño y letra suyos (260).

Además de su docencia, Nicolás de Pax ha desplegado en Alcalá una intensa actividad literaria. A fuer de humanista, Pax era aficionado a la búsqueda, transcripción y edición de manuscritos, así como a la tarea de verter textos medievales al latín clásico o al romance. Era, también, poeta. En Mallorca copió de propia mano manuscritos lulianos antiguos (261). Tradujo al latín el *Fèlix* con el título de *Liber de mirabilibus orbis*, del que existió un ejemplar en la biblioteca de Juan Luis Vileta (262); y al castellano el *Desconhort*, con intención de publicarlo junto con el original catalán rimado, pero quedó asimismo inédito, hasta que en 1540 el maestro Antonio Serra, titular de la cátedra luliana de Mallorca, lo hizo publicar a sus expensas por el tipógrafo palmesano Hernando de Cansoles (263). Hemos expuesto antes las relaciones anudadas por Nicolás de Pax con los lulianos de París y su correspondencia epistolar con Carlos Bouvelles (264). El ejemplo de los humanistas franceses estimuló a Pax a publicar el texto latino del *Novus liber de anima rationali* de Lull, al que antepuso una carta-dedicatoria a Juan Rufo, nuncio apostólico en España, y una *Vita divi Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris* (265).

---

(259) "... illustrissimo Ximenio admodum carus..." (NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788, pág. 154).

(260) ALÓS, ob. y lug. cits.

(261) El P. Francisco Marzal, en su *Certamen dialecticum...* (Mallorca, 1666), habla de un códice del Arte magna y el Arte breve: "... per manuscriptas ab originali vetustissimo industria et labore doctissimi Nicolai Pax conservato, exscriptas..." (*Motivum certaminis*, pág. 3).

(262) Inventariado, con el n.º 67, en el catálogo de la misma (ALÓS, *Los catálogos lulianos*, pág. 76).

(263) *Desconsuelo muy piadoso*, etc. (véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 90).

(264) Véase el § II, n.º 16, de este capítulo.

(265) Impreso en Alcalá por Arnaldo Guillén de Brocar, 1519 (véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 73).

Ya el año anterior había entregado al mismo Brocar para la estampa una obra original de introducción al estudio del árbol luliano de la ciencia, rotulada *Dyalecticae introductiones illuminati doctoris et martyris Raymundi Lulli* (266), que posiblemente refleja un aspecto parcial de la enseñanza dada por Pax en su cátedra de Alcalá. El otro título, *Logicalia parva*, que aparece en la portada exterior de la edición, denuncia a la legua cuán influído estuvo Pax por el terminismo del siglo XV. La obra se reduce, en efecto, a una exposición de la doctrina lógica entonces corriente acerca de los términos, las proposiciones y los argumentos, en los que encuentra las raíces del árbol del saber. Pax dejó compuestas más obras originales, entre ellas unos *Commentaria super artem divi Raymundi Lulli,* que no han visto jamás la luz (267). En cambio, fueron publicadas algunas poesías latinas suyas de corte renacentista, como un canto a Lull escrito durante una estancia en el monte Randa, unos versos a honor de Cisneros en vida, un epitafio para la tumba del mismo, ya muerto, un epigrama compuesto en ocasión de las exequias celebradas en Mallorca por el alma del rey Fernando *el Católico* y cuatro dísticos que fueron puestos en cuatro pilastras durante los funerales por el alma del mismo monarca celebrados en el segundo aniversario de su muerte (268).

35. Fué tal vez Nicolás de Pax quien puso en relación con Cisneros al bachiller Alfonso de Proaza, un humanista asturiano de quien Hernando del Castillo incluyó unas bellas poesías en su *Cancionero general* del año 1520, editor y exegeta de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea* (269) y excelente orador, como lo acredita su *Oratio luculenta de laudibus Valentiae,* pronunciada en 1505 ante el claustro del Estudio General de dicha ciudad (270), donde por espacio de trece años, desde 1504 a 1517, profesó la retórica. En aquel ambiente académico debió Proaza de ser ganado al lulismo por el ardor proselitista de Jaime Janer, quien agrupaba a la sazón en torno a su cátedra luliana, fundada en 1505, elementos valiosísimos, como el ya citado mercader genovés Bartolomé Gentil y el presbítero tarraconense Juan Bonllabí, al par que mantenía correspondencia con lulianos de Barcelona y de Mallorca, como Juan Baró, Gregorio Genovart, Jaime de Oleza y el propio Pax. Lo cierto es que, coincidiendo con una

(266) Alcalá, 1518 (véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 69).

(267) Citada por BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* Palma, 1868, t. II, págs. 76-80.

(268) El canto a Lull fué impreso por Bover en su citada obra, apéndice al n.º 896; la poesía a Cisneros, en una de las ediciones lulianas de Proaza (Valencia, 1515), y los demás versos, al final de la citada edición del *Liber de anima rationali.*

(269) Sevilla, 1501 y 1502.

(270) Valencia, por el alemán Leonardo Hutz, 1505.

breve pausa en la serie de las ediciones lulianas barcelonesas, empieza una serie nueva en Valencia, en cuya preparación Alfonso de Proaza asume un papel preeminente. A lo largo de una década, entre 1506 y 1515, Proaza da a la estampa cuatro volúmenes (271), que contienen nueve textos latinos originales de Lull, más otros dos traducidos del catalán por él mismo (272), el *Ars metaphysicalis* de Jaime Janer, y, todavía, otras piezas relativas a Lull, como prólogos, cartas, dedicatorias, poesías y documentos, en parte escritos por Proaza. Colaboró en alguna de estas ediciones fray Domingo de Siena, de la Orden de los Mínimos, un italiano que, en alas de su entusiasmo por las doctrinas lulistas, abandonó temporalmente su patria para instalarse en Valencia. En el último de dichos volúmenes se inserta un *Index librorum Raymundi Lullii,* también de Proaza, que es el primer catálogo luliano publicado en España, y ofrece la notable particularidad de citar las obras no sólo por su título, sino además por el *incipit,* lo cual evidencia un conocimiento de ellas adquirido de primera mano. Para aquellas ediciones o para este catálogo había sido remitido desde Alcalá un lote de diez volúmenes pertenecientes a la biblioteca de Cisneros (273). Todavía, además de estas empresas lulistas editoriales y bibliográficas, Proaza debió realizar tareas de traductor o expositor, pues a principios del siglo XVII, en la biblioteca universitaria de Alcalá, existió "...un libro de Alfonso Aproaça titulado *Arte de Raimundo Lulio...*" (274), hoy desconocido, que no sabemos si sería una versión romanceada o un tratado original. En fin, Proaza actuó de secretario del Cardenal, por lo menos en los últimos años de la vida de éste y para asuntos lulianos. En una carta escrita desde Alcalá a los jurados de Mallorca con fecha de 8 de octubre de 1513, Cisneros llama a Proaza secretario suyo y comunica a los jurados que por mediación del mismo ha recibido sus cartas y las copias de los títulos y privilegios en favor de la doctrina de Ramón Lull, con lo que le han proporcionado un gran placer, y añade: "Porque en verdad tengo gran afición a todas sus obras, pues son de gran doctrina y utilidad; y así, creed que, en todo cuanto pueda, proseguiré en favorecerle y haré que se publiquen y lean en todos los Estudios", y termina

---

(271) Véase su descripción detallada en ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 36, 42, 48 y 53.

(272) Salzinger los reprodujo en el volumen V de la edición de Maguncia, si bien lamentando que su estilo excesivamente literario desdijese del sencillo usado por Lull.

(273) AIÓS, ob. y lug. citados.

(274) JUAN URRIZA, S. J., *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1521)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, pág. 68.

diciendo que sobre el asunto ha escrito extensamente a Proaza, quien les escribirá a su vez y en quien pueden fiar enteramente (275).

36. Con el grupo luliano de Valencia colaboró el presbítero y maestro en artes Juan Bonllabí, natural de Santa Coloma de Queralt (Tarragona), a quien Proaza dedicó su edición luliana de 1512. Bonllabí, como Pax, había sido iniciado en las doctrinas de Lull por Gregorio Genovart, quien le encargó que preparase una edición del *Blanquerna* en vulgar. Para cumplir el encargo, le bastó a Bonllabí con adaptar el texto catalán antiguo al valenciano hablado en su tiempo. En 30 de mayo de 1521 apareció, efectivamente, en Valencia dicha edición, dedicada por Bonllabí a Genovart y prologada con una *Epistola proemial* que, a imitación de la de Bouvelles, quiere ser una biografía de Lull, si bien en realidad contiene una defensa de sus obras y doctrinas. Con un intervalo de siete semanas fué editado el *Liber de oracions e contemplacions del enteniment en Deu,* también en lengua valenciana (276). Las ediciones de mossèn Bonllabí señalan un hito en la historia del lulismo; con ellas el *Blanquerna* es dado a conocer por vez primera en su integridad y se inauguran las impresiones de obras de Lull en lengua vulgar. ¡Lástima, empero, que con su labor de adaptación haya bastardeado la lengua de los textos originales!

El mismo año 1515, en que Proaza hizo estampar su última colección de textos lulianos, otro humanista-poeta, el mallorquín Jaime de Oleza, editó en Valencia dos obras originales, el *Liber de lege christiana* y las *Quatuor mysticae lamentationes de quadruplici peste mundi,* saturadas de espíritu y doctrina lulianos (277). Oleza, de noble estirpe balear, había tenido por maestro a Bartolomé Caldentey; su lulismo nos viene, además, aseverado por el hecho de haber escrito unos *Commentaria super arte R. Lulli,* de cuya supuesta edición no queda rastro (278). Al parecer, Oleza actuó al margen del grupo constituído en torno a Janer, contra cuyo maestro compuso el opúsculo *Fornax... in examinationem non omnium sed aliquorum errorum Petri Deguini pseudo Lullistae,* que no fué impreso. Por esta circunstancia nos es imposible puntualizar las divergencias doctrinales que indujeron a Oleza a lanzar contra Daguí la imputación de pseudo-lulista. Su acusado antiaverroísmo y sus relaciones con el Pontífice León X, a quien mandó una obra de polémica *Contra errores Martini Luteri,* permiten sospechar que Oleza se inspirase en corrientes filosóficas

(275) El texto íntegro de esta carta, que está en latín, puede verse en el vol. I de la edición maguntina de las *Opera R. Lulli,* pág. 21.

(276) Véase Rogent-Duran, n.º 76.

(277) Véase Rogent-Duran, n.º 56.

(278) Bover, *Biblioteca de escritores baleares,* n.º 828, tomo II, págs. 11-20.

renacentistas importadas de Italia, por el estilo de las que encontraremos más tarde en el barcelonés Juan Luis Vileta.

Finalmente, en Valencia vió también la luz en 1533 una obra titulada *Repetitio nova sive commentaria rubricae De haereticis,* que contiene una autorizada reivindicación de la ortodoxia de Ramón Lull, puesta en entredicho a raíz de haber sido impreso en Barcelona, en 1503, el *Directorium inquisitorum* de Eymerich. La campaña de descrédito desatada en tal ocasión contra Lull motivó que Proaza añadiera a su edición de 1510 un apéndice para general conocimiento de la *Sententia definitiva* pronunciada en 1419 por el cardenal Alamán en nombre del Papa Martín V (279). La situación se agravó a consecuencia de la publicación, en París, por el dominico fray Bernardo de Luxemburgo, de un *Catalogus haereticorum,* que, aparecido en 1521, obtuvo en seguida varias ediciones; en él Lull aparece clasificado como hereje a base de las imputaciones de Eymerich. Así las cosas, terció en el asunto con su citada obra *Repetitio nova* el canonista Arnaldo Albertí, un mallorquín de calidad que había sido nada menos que Inquisidor General en Mallorca y lo era entonces en Valencia, si bien el Emperador Carlos V, en atención a sus grandes méritos, acababa de proponerle para la silla episcopal de Patti (Sicilia), donde murió en 1545. Albertí, que era luliano, y aun dicen si había redactado unos comentarios al *Arte magna,* alza su voz de protesta contra el autor del *Catalogus haereticorum,* hace una calurosa defensa de la santidad de Lull y de la ortodoxia de sus doctrinas y termina apelando a la autoridad del Papa para la resolución del caso en última instancia (280).

37. Felipe II heredó la política cultural de Cisneros, y con ella la decidida protección al lulismo, cuyos destinos favoreció de múltiples maneras. El canónigo mallorquín Juan Seguí, quien a instancia de dicho monarca compuso una *Vida y hechos del glorioso doctor y mártir Ramón Lull,* nos ha dejado, a este propósito, una noticia circunstanciada, que nos place transcribir literalmente: "... Siguiendo yo la corte de la magestad catholica del rey Don Phelipe segundo deste nombre, que está en el cielo, procuré muchas vezes con todas las veras que pude, assi de palabra como por memoriales, darle noticia deste hecho [la vida y escritos de Lull], y como su discreción y real ingenio, ornado de tantas virtudes con una inaudita inclinación a cosas de ciencias era tanta, no sólo quedó enterado del negocio, pero devotissimo deste santo varon y de sus obras y admirable dotri-

---

(279) Véase, anteriormente, el cap. XVIII, § III, n.º 25; págs. 43-44 del presente tomo.

(280) Véase el folio CI (por error dice CVI) de su citada obra *Repetitio nova.*

na: tanto que las demás noches se entretenía en leer libros deste santo, y en particular el *Blanquerna,* que con tanto artificio trata de cinco estados del hombre: y en prueva desta su devoción se hallan en la livrería de San Lorenço el Real muchos libros deste santo rubricados de la real mano del dicho santo rey y señor nuestro. Y como siempre estava pensando en cosas buenas, no le estorvavan caminos, ocupaciones de negocios, estado y guerras, que no leyesse sus ratos y platicasse cosas de doctrina. Y assí, marchando para la jornada de Portugal, me hizo entender, con la buena memoria de Iuan de Herrera, que gustaría de un breve discurso y relación de la vida y hechos del dicho admirable doctor: lo qual hize con la brevedad que requería cosa hecha caminando. Y llegando en Lisbona, cabeça de Portugal, acabé dicha relación y la di en sus reales manos: con la qual quedó tan afficionado a esta santa doctrina, que desde entonces ha hecho mil diligencias para que se lea: y para que con mayor diligencia se hiziesse, ha escrito una y muchas vezes al Summo Pontífice, porque con su autoridad se quite la siniestra opinión que deste santo ha escrito Nicolás Eimeric y que se hiziesse el proceso para su canonización. Ha escrito muchas vezes a este reino mandando que para este effecto embiassen hombre cientifico desta ciencia a Roma. Ha confirmado todos los privilegios concedidos por los serenissimos reyes sus predecessores en favor desta santa doctrina y desta Universidad de letras: finalmente ha dexado este santo rey dispuesto este negocio para acabarse..." (281). Noticias coincidentes, aunque menos detalladas, encontramos en Baltasar Porreño, el conocido biógrafo de Felipe II (282). El simple relato de las varias actuaciones lulianas de Felipe II bastará a convencer de que en dichas noticias no hay la menor exageración.

Expongamos, ante todo, el interés del rey en proveer de un copioso fondo de obras lulianas la biblioteca que acababa de fundar en El Escorial. La iniciativa de las gestiones para esta adquisición parece haber partido del bibliotecario Dr. Dimas de Miguel, quien dirigió al rey una *Memoria de los libros que han venido a noticia del Doctor Dimas, del illuminado Doctor Raymundo Lullio, sin otros muchos que sabe ay en Catalunia en los monesterios de Sant Hieronimo de la Murta y de Poblete y en*

---

(281) JUAN SEGUÍ, *Vida y hechos de... Ramón Lull,* Palma, 1606, en el prólogo.

(282) "Por su gran sabiduría gustava de leer los libros de Raymundo Lulio, dotor y martir, y por alivio de sus caminos los llevava consigo en las jornadas que hazía, y iba leyendo en ellos: y en la librería del Escurial se hallan hoy algunos rubricados de su propia mano" (*Los dichos y hechos del rey Phelipe II, llamado con justa razón "el Prudente"*, por el licenciado Porreño, Bruselas, 1666, cap. IX, § final, pág. 187).

*poder del Doctor Vileta, Cathedratico en Barcelona de las obras de dicho Raymundo Lullio y en Mallorca en poder del Canónigo Velber cathedratico público de la dicha arte lulliana*" (283); en esta Memoria, y al final de la lista de libros, aconseja que se escriba a dichos señores directamente y a la vez por intermedio del virrey, para que faciliten más libros lulianos.

Antonio Bellver era un distinguido profesor que había sucedido a su maestro, Antonio Serra, en el desempeño de la cátedra luliana de Mallorca y llevaba entre manos algunas actividades editoriales, como la impresión del texto de la *Logica brevis et nova* acompañado de unos comentarios suyos originales (284). En 1578 recibió el real encargo de redactar un catálogo de obras lulianas que S. M. pudiese adquirir, y debió cumplimentarlo sin demora, por cuanto en marzo de 1583 el rey ordenó a los Jurados de Mallorca que le mandasen los libros de dicho catálogo. Dos años después Bellver moría en Palma, dejando escrita una *Apologia lullianae doctrinae adversus Nicholai Eymerici calumnias,* dedicada al Papa Sixto V y al rey Felipe II, que no llegó a ver la luz, pues el intento de publicarla en 1611 fracasó por el veto de la Inquisición.

Ignoramos si entre Bellver y Dimas de Miguel mediaba alguna relación personal. En todo caso, la había, y muy fuerte, entre Miguel y Vileta, que le convirtió y le adoctrinó en el lulismo. El mismo Dimas, que era natural de Elna y doctor en Sagrada Escritura, cuenta que figuró un tiempo entre los adversarios de Lull, no sólo porque su educación universitaria le inducía a despreciar cualquier sistema filosófico-teológico que se apartase de Santo Tomás o de Escoto, sino además porque la petulancia científica y la barbarie de estilo de algunos lulianos, que lo eran más bien de nombre, despertaba su irrisión. Fué el humanista Vileta, varón versado en toda suerte de conocimientos, quien le trajo al redil de los lulistas de su escuela, que no tardaremos en caracterizar. La conversión tuvo lugar en tiempos del Concilio de Trento, desde cuya fecha Dimas de Miguel se entregó sin desmayo al cultivo de la doctrina luliana (285). Debió el Dr. Dimas poseer un temperamento apasionado, quizá excesivo, según se desprende de lo dicho y de otras dos noticias sueltas que hemos logrado

---

(283) El manuscrito original existe en la biblioteca de El Escorial y hay una copia en la Biblioteca Nacional de Madrid. Lo ha publicado el P. PEDRO BLANCO SOTO, *Estudios de bibliografía luliana,* Madrid, 1916, págs. 60-67; estos *Estudios* vieron la luz originariamente en forma de artículos en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.* Véase, asimismo, ALÓS, *ob. cit.,* pág. 22 y nota 1.

(284) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 129; BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* ya citada, n.º 112.

(285) "... cum ipse a tempore Sacri Concilii Tridentini deditus maxime fuissem doctrina lulliana, a qua numquam postea dejeci oculos..." (*Apologia,* al principio).

recoger. La una se refiere a la cátedra luliana de Valencia, que tuvo a su cargo y en cuyo desempeño debió cesar por prohibición impuesta en 11 de abril de 1586 de que enseñase el Arte de Lull, tanto en el Estudio General como en cualquier otro lugar de la ciudad (286). La segunda noticia es la de que sufrió prisión, al parecer en Roma y por intervenciones suyas en la causa de Ramón Lull ante la Comisión del Santo Oficio (287). Con fervor de neófito rompió lanzas en defensa de Lull ante el propio Inquisidor General de España, el obispo de Cuenca D. Gaspar de Quiroga, a quien dirigió una *Apologia lullianae doctrinae* (288), para convencerle de la irreprochable ortodoxia de la misma. El escrito ofrece un gran interés histórico, no por su originalidad, sino a título de curiosa muestra de la orientación doctrinal introducida en España por Vileta, que culmina en Juan de Herrera. Dimas de Miguel es, cabalmente, la anilla de enlace entre ambos, porque a su instancia Herrera se decidió a escribir el *Discurso de la figura cúbica.*

38. La figura central del lulismo peninsular en la segunda mitad del siglo XVI es el canónigo barcelonés Juan Luis Vileta. Su hazaña más renombrada, que le granjeó una gran estimación, consistió en obtener del Concilio de Trento que revocara la inclusión de Ramón Lull en el Índice de libros prohibidos mandado publicar por el Pontífice Paulo IV en 1559. Vileta había acudido al Concilio acompañando a su obispo, Guillermo Cassador, en calidad de teólogo; y, una vez en Trento, presentó un Memorial para justificación de las doctrinas lulianas (289), logrando que el Concilio, en sesión del día 1 de septiembre de 1563, decretase la exclu-

---

(286) J. AVINYÓ, *Història del lulisme,* ya citada, págs. 445-6.

(287) "... aliqua reperiuntur hodie Romae penes R. P. Commissarium Stl. Officii inter scripturas oblatas Doctori Dimae quando fuit carceratus..." (*Apologia,* por el DR. ARCE DE HERRERA; véase más abajo).

(288) Fué publicada por el P. PEDRO BLANCO SOTO en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 1913, II, pág. 79 y sigs. Reproducida en la obra del mismo *Estudios de bibliografía luliana,* Madrid, 1916, I.

(289) El Memorial de Vileta, que fué presentado al Concilio en 1561, está inédito y ni siquiera sabemos dónde para, aunque es de suponer que existe entre los documentos oficiales del Concilio. A pesar de lo que dice MN. AVINYÓ, *Història del lulisme,* ya citada, pág. 423, el P. Custurer insertó, no el Memorial, sino la petición de Vileta al Concilio en 1563, que reprodujo del P. Andrés Moragues (véase las *Disertaciones históricas...,* Palma, 1700, dis. II, cap. 4, n.º 28). Tampoco es cierta la afirmación del P. Longpré, en su artículo sobre Lull inserto en el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 9, col. 1.137, de que el Memorial fuese obra conjunta de Vileta y Arce de Herrera; pudo dar pie a este error la *Apologia* de Lull, escrita por el Dr. Arce y un tal Juan Vila, barcelonés, en fecha posterior, a la que nos referiremos más adelante.

sión solicitada (290). En favor del acuerdo se habían pronunciado altas personalidades españolas, entre ellas el jesuíta P. Diego Laínez (291). De vuelta a Barcelona, le fueron recompensados a Vileta sus triunfos con la dignidad capitular de Penitenciario y la concesión vitalicia de la cátedra luliana, que explicó en la Universidad. En su edición comentada del *Ars brevis*, de 1565 (292), ostenta el título de "*Scholae et Universae Academiae Barcinonensis Rector*". Se resolvió a emprender la citada edición a requerimiento de los escolares y demás asistentes a sus lecciones públicas, deseosos de leer los textos mismos de Lull; le antepuso una dedicatoria a J. Luis y G. Pablo Lull, patronos de la Escuela luliana barcelonesa en representación de la familia del Beato, con una *Vita* de Lull extraída principalmente de la que Nicolás de Pax publicó en Alcalá y una colección de documentos eclesiásticos, reales y científicos aprobatorios de la doctrina luliana. Vileta se proponía divulgar más obras de Lull, también con comentarios que tenía ya escritos; pero sus buenos propósitos debieron frustrarse, porque incluso una edición del apócrifo *Art de confessió,* que estuvo preparada en 1567, no llegó a ver la luz (293).

La posición ideológica de Vileta se dibuja claramente, más que en sus ediciones y comentarios de los textos lulianos, en sus lecciones de la Universidad, que discípulos entusiastas tomaron al dictado y entregaron a la estampa a escondidas del maestro, si bien éste se enteró a tiempo para dar la última mano al original. Así aparecieron en Barcelona, en 1569, los tres volúmenes de la *In acroamaticam Aristotelis philosophiam,* que, contra lo afirmado por algunos, no es una obra de asunto luliano, aunque sí contiene referencias a Lull, a sus doctrinas y a sus seguidores. La ascendencia humanista de Vileta resplandece en el estilo, en la erudición

---

(290) Fué ponente del acuerdo conciliar el humanista D. Antonio Agustín, a la sazón obispo de Teruel y más tarde arzobispo de Tarragona. El propio Vileta estampó, al frente de su edición del *Ars brevis* aparecida dos años más tarde en Barcelona, una relación de lo ocurrido en el Concilio, confirmada por el documento notarial del mismo año en que se le otorga la cátedra luliana de por vida (véase este documento en CUSTURER, obra y lugar ya citados).

(291) El 7 de septiembre de 1563, a los seis días de la resolución conciliar, el jesuíta P. Polanco la notificaba en carta desde Trento a su hermano en religión el P. Jerónimo Nadal, mallorquín y luliano; la carta puede verse en *Monumenta Historica Societatis Jesu. Epistolae Nadal,* II (Madrid, 1899), doc. 309, pág. 380. Cabe registrar en este episodio una temprana actitud de la nueva Orden de San Ignacio frente a Lull y al lulismo. Sobre el P. Nadal, véase el artículo de M. NICOLAU, *Notas sobre el lulismo del P. J. Nadal,* en la revista mallorquina "Studia", vol. 13 (1941), págs. 161-167.

(292) Barcelona, por Claudio Bornat. Véase ROGENT-DURAN, n.º 102.

(293) Véase ROGENT-DURAN, n.º 108. Sobre el *Art de confessió,* recuérdese lo dicho anteriormente en el cap. XVIII, § II, n.º 7; pág. 17 del presente tomo.

clásico-patrística y en las tendencias doctrinales. En filosofía aspira, como los renacentistas florentinos, a concordar Aristóteles con Platón, para lo cual apela al recurso de distinguir una filosofía común o exotérica, que sería la aristotélica, y otra secreta o acroamática, que identifica con la platónica. Esta última es la sabiduría suprema, a la que llama mística o teología; en su ámbito se concilian los dos máximos pensadores de la Antigüedad, pues Vileta cree hallarla también insinuada en los catorce libros de la *Metafísica* aristotélica, rescatados en su tiempo del olvido y devueltos a conocimiento de los estudiosos por iniciativa del Pontífice León X. Esa teología mística que, al decir de Vileta, nació en Oriente y floreció en Caldea, Persia, Babilonia, Asiria y la India, así como entre los hebreos, fué comunicada a los griegos por Pitágoras y transmitida en secreto por Platón y Aristóteles a sus más fieles discípulos. He aquí la sabiduría que fué revelada sobrenaturalmente a Ramón Lull, a quien Vileta no duda en adjudicar el significativo epíteto de *Trismegistus;* Lull, a su vez, la restauró y perfeccionó en Occidente (294). Como vemos, Vileta se halla situado en la línea doctrinal de Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola, Lefèvre d'Étaples y Bouvelles; esta filiación viene explícitamente reconocida (295). Basta, para nuestro propósito, con esbozar la orientación ideológica general de Vileta, que está todavía sin explorar en el detalle.

En los últimos años de su vida volvió Vileta a la palestra en defensa de R. Lull con motivo de la reedición del *Directorium inquisitorum,* de Eymerich, aparecida en Roma en 1578 por obra del auditor-decano del Tribunal español de la Rota, monseñor Francisco Peña; en ella fué nuevamente incluída la tan discutida Bula de Gregorio XI contra Ramón Lull. Para desvirtuar el efecto de esta exhumación, Vileta dió a la estampa un *Appendix defensionis D. Raymundi Lulli et eius doctrinae ac operum* (296), a manera de recuerdo y continuación de las aprobaciones de la doctrina luliana insertas en su edición de 1565, y la acompañó encima con una relación auténtica de documentos favorables a Lull extraídos de los archivos reales por los notarios Pedro Miquel y Francisco Carbonell. Simultáneamente, en Roma, a instigación suya y de los descendientes del Beato, el teólogo palentino Juan Arce de Herrera, dirigió a la Congrega-

---

(294) "... quam Barcinonensis Trismegistus Raymundus Lullius non modo instauraverit, verum et perfecerit..." (*ob. cit.,* prolegomena).

(295) "... Quorum ego miratus semper studia insectatus sum, quoad fieri a me potuit, vestigia, et in philosophando interpretandoque Aristotelem et Platonem, deinde etiam in Lullianis, et tandem propriis conficiendum..." (*ibíd.*).

(296) Barcelona, por Pedro Maló, 1582. Véase Rocent-Duran, n.º 127.

ción del Índice una nueva *Apologia* de las doctrinas lulianas, en unión de un tal Juan Vila, de Barcelona (297). Otra extensa apología, en forma de carta, fué enviada por el mismo Arce al cardenal Federico Borromeo, arzobispo de Milán (298). Poco después, en noviembre de 1583, Vileta moría en Barcelona.

Tanto Vileta como Arce de Herrera, a quienes unía una cordial amistad (299), poseyeron magníficos fondos lulianos en sus respectivas bibliotecas (300). El de Vileta fué famoso en su tiempo. Se comprende, pues, el consejo dado a Felipe II por su bibliotecario Dimas de Miguel, de que Vileta fuera consultado para la adquisición de obras lulianas destinadas a la biblioteca de El Escorial. El rey atendió el consejo, y por mediación del obispo de Barcelona solicitó de Vileta la confección de un catálogo de escritos de Lull. Vileta se dispuso a cumplimentar la orden real, planeando un catálogo completísimo en 12 tablas, una general y once particulares o por materias. Conocemos la tabla general, que consta de 110 piezas con valiosas indicaciones (301), pero no las once tablas parciales. Sin embargo, se sospecha con fundamento que dichas tablas fueron copiadas en un catálogo luliano dedicado al rey Felipe II en 28 de septiembre de 1594, en el cual se recensionan los manuscritos de la Escuela luliana de Barcelona, más otros existentes en Mallorca y en los conventos de Poblet, la Murtra y Valle de Hebrón (302). Quedaba así cumplido el programa trazado por Dimas de Miguel en su *Memoria.*

39. El interés de Felipe II por el lulismo se evidencia igualmente en ocasión de la acogida entusiasta que dispensó a la iniciativa del emi-

---

(297) Ms. vat. lat. 6.198. Lo ha publicado, en gran parte, RAMÓN D'ALÒS, *Sis documents per a la història de les doctrines lulianes,* Barcelona, 1919, págs. 21-24.

(298) Fué publicada por M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles,* 1.ª ed., vol. I, pág. 785, y reproducida por el P. Blanco Soto en sus artículos y obra ya citados en la nota 288.

(299) Se desprende de la carta dirigida por el Dr. Arce a Vileta, en que le pedía un ejemplar de un libro luliano (véase el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* enero de 1903, donde se inserta con otra carta del Dr. Arce). Dos cartas más del Dr. Arce a Antonio Agustín fueron publicadas por MELCHOR DE AZAGRA, *Cartas eruditas de algunos literatos españoles,* Madrid, 1775, núms. I y II.

(300) El Dr. Arce es autor de un catálogo luliano, de unos 300 títulos, que consta asimismo en el ms. vat. lat. 6.198; fué publicado en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* en 1886. A su muerte, su rica colección de libros lulianos fué adquirida por el citado cardenal Borromeo, fundador de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, donde todavía se conserva.

(301) Se conserva en el ms. vat. lat. 6.197 y lo publicó el DR. RAMÓN DE ALÓS, *Los catálogos lulianos,* Barcelona, 1918, págs. 67-83.

(302) Fué publicado por el P. Pedro Blanco Soto en sus artículos y obra ya citados. Es su autor el Dr. Arias de Loyola, de quien nos ocuparemos más adelante.

nente matemático y arquitecto de El Escorial, Juan de Herrera, de crear en Madrid una Academia Matemático-Filosófica, donde sabios españoles diesen las enseñanzas en su propio idioma y fuese fomentada la producción original o la traducción en lengua castellana de excelentes textos científicos. El proyecto fué estudiado durante las jornadas de la expedición a Portugal; y desde Lisboa, en 1.° de octubre de 1582, el rey ordenó la apertura de la Academia y expidió los primeros nombramientos (303). Felipe II y Juan de Herrera coincidieron en apreciar que el Arte de Lull debía figurar en el cuadro de las enseñanzas de la Academia; y para que sirvieran de pauta en las lecciones, fueron encomendados unos textos al sacerdote D. Pedro de Guevara, natural de Belhorado, fervoroso lulista, a quien Felipe II tenía confiada la educación de las infantas Isabel Clara y Catalina. En 1554 Guevara imprimió en Madrid el *Arte general y breve, en dos instrumentos, para todas las ciencias, recopilada del Arte magna y Arbor scientiae,* obra dedicada al rey, a la que siguieron la *Breve y sumaria declaración de la Arte general,* en 1586 (304), y la *Escuela del entendimiento, en la cual se declara el arte universal para todas las ciencias,* en 1593 (305). Guevara abrigó el propósito de que sus obras se imprimieran también en latín, pero no se sabe que lo hiciera. La factura de las mismas es netamente escolástica con arreglo al fin para el que fueron concebidas; el autor se limita a ordenar didácticamente las materias con estricta fidelidad al pensamiento de Lull. Así, por ejemplo, el *Arte general y breve* contiene dos partes. En la primera, las doctrinas del Arte luliana son resumidas en once capítulos por el siguiente orden de materias: idea del Arte magna y del Arte breve, las nueve letras del alfabeto lulianos y sus significaciones, los nueve vicios y las nueve virtudes, los nueve sujetos, las nueve reglas, los nueve principios relativos y los nueve absolutos, los concretos que salen de estos absolutos y la tabla general. En la segunda parte, el autor, recopilando las doctrinas del *Arbor scientiae,* expone uno a uno los distintos árboles, declara las cien formas y desarrolla otros puntos complementarios. Por la elección de los modelos y la orientación de sus obras, Pedro de Guevara puede ser adscrito a la tendencia enciclopédica del lulismo, de la cual podemos considerarle el primer representante en la cultura de Castilla.

---

(303) Sobre la fundación e historia de la Academia Matemático-Filosófica, véase a F. PICATOSTE, *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI,* Madrid, 1891, pág. 146 y sigs., y A. RUIZ DE ARCAUTE, *Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II,* Madrid, 1936, cap. X.

(304) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 130 y 134.

(305) J. AVINYÓ, *Història del lulisme,* Barcelona, 1925, págs. 441-2.

40. La coincidencia entre Felipe II y Juan de Herrera no era casual, sino que provenía de un común entusiasmo por la persona y las doctrinas de Ramón Lull. Cuándo y dónde se contagió Herrera de él, no lo sabemos; el hecho tanto pudo ocurrir en el ambiente de la Corte, impregnado de lulismo, como en el medio académico de Alcalá, donde Herrera dibujó en sus años mozos, o en el de Valladolid, donde estudió Humanidades y Filosofía. Lo cierto es que Herrera fué, toda su vida, un lulista apasionado, hasta el extremo de haber dispuesto, en su primer testamento, otorgado a 20 de febrero de 1579, que una porción de su herencia se destinase a instituir en el valle de Valdáliga (Santander), de donde era natural, una fundación para la enseñanza de las doctrinas lulianas, que encomendaba a sus testamentarios, el Dr. Isidro Caxa, catedrático de Prima en el colegio de El Escorial, y Juan de Mijares, maestro aparejador de las obras de cantería de dicho monasterio (306). La cláusula desapareció en los testamentos posteriores, tal vez por no resultar viable la idea. En la morada de Juan de Herrera destacaba un cuadro al óleo "del santo mártir y doctor rreymundo lulio puesto de rodillas, con hábito de la Orden Tercera de San Francisco, de tamaño del natural..." (307). Todavía llama más la atención la existencia en su biblioteca de un cuantioso lote de libros lulianos, integrado por más de cincuenta manuscritos en latín, catalán, castellano e italiano, y un buen número de impresos con un total de ciento dieciocho títulos, en cuyo número figuraban, además de los propios textos del Doctor Iluminado, bastantes obras de escuela luliana, entre ellas las de Sabunde, Pico de la Mirándola, Daguí, Janer, Jordano Bruno y Pedro de Guevara (308).

Pero aún hay más. A instancia del Dr. Dimas de Miguel, compuso Juan de Hererra un curioso *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del Arte de Raimundo Lulio* (309), que bajo una apariencia cabalístico-pitagórica, encierra un atrevido ensayo de aplicación de la metafísica luliana a las matemáticas. El autor se propone declarar "gran-

---

(306) A. Ruiz de Arcaute, *ob. cit.*, cap. IX, pág. 87.

(307) Según el inventario de los bienes de Juan de Herrera. Véase A. Ruiz de Arcaute, *ob. cit.*, cap. X, pág. 105.

(308) El inventario de la librería de Juan de Herrera fué publicado en las *Memorias de la R. Academia Española*, tomo XI, vol. II, Madrid, 1914, y reproducido por A. Ruiz de Arcaute, *ob. cit.*, pág. 160 y sigs. Véase, sobre el asunto, el estudio de F. J. Sánchez Cantón, *La librería de Juan de Herrera*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941.

(309) El manuscrito de esta obra se conservó inédito en la biblioteca de El Escorial, hasta que, recientemente, D. Julio Rey Pastor lo dió a la estampa (Madrid, Editorial Plutarco, 1935). Citaremos por esta edición.

des y subidos misterios y secretos difíciles de calar", entre los cuales entiende ser uno "la figura cúbica, raíz y fundamento de la dicha Arte luliana" (310). Asunto tan elevado es desenvuelto en dos partes: una, estrictamente matemática, en la que se expone la génesis del cubo y qué sea la operación cúbica, y otra, de filosofía natural, en la que, haciendo aplicación al Arte luliana, se trata "cómo por la operación cúbica la natura constituye los entes en el ser" (311). En efecto, a base de la definición 25 del libro 11 de Euclides, se muestra la formación del cubo en la cantidad continua, es decir, como cuerpo geométrico; y a base de las definiciones 16 a 19 del libro 7.° del mismo autor, se muestra asimismo la formación del cubo en la cantidad discreta, es decir, del número cubo. Herrera sostiene la tesis de que el cubo, así el geométrico como el aritmético, es un producto de tres factores, a los cuales corresponde una función distinta; pues, mientras el primero es activo, el segundo es pasivo y el tercero conecta los otros dos. Por ahí llega a la identificación de los principios genéticos del cubo con los tres correlativos que en el Arte de Lull son designados con las terminaciones latinas en *tivum, bile* y *are*. Herrera toma pretexto de la explicación del cuerpo cúbico, susceptible de ser mostrada con toda claridad, para hacer resaltar "las grandes maravillas que en sí encierra el Arte luliana, tan amada de unos y aborrecida de otros porque la ignoran" (312). Parecida a la del cuerpo cúbico es la generación de un ser natural cualquiera, en la cual intervienen también tres principios intrínsecos que se hallan en la relación de activo, pasivo y unitivo. La demostración de este aserto, que constituye la tesis central de la segunda parte del *Tratado,* se escalona en trece artículos, en los que Herrera hace gala de sus profundos conocimientos lulianos, pues con ocasión de ellos explana lo que son los principios absolutos y relativos, el alfabeto, los triángulos, la tabla, etc. En opinión de Herrera, si las dimensiones engendran la figura cúbica y los números el cubo como cantidad discreta, semejantemente los principios absolutos, que son un reflejo de las dignidades divinas, engendran la plenitud del ser en la criatura mediante su presencia, su operación y la conjunción de ambas. Así, en toda criatura hay un auténtico vestigio de la Trinidad. A esta génesis metafísica del ser en virtud de tales tres principios—los correlativos lulianos—llama Herrera su operación o "penetración" cúbica (313). Ahora se comprende

(310) Pág. 3.
(311) Pág. 4.
(312) Pág. 27.
(313) "... nuestro intento es sólo enseñar la penetración cúbica..." (pág. 69).

el alcance de la afirmación anterior, de que la figura cúbica es raíz y fundamento en el Arte de Lull. Renunciamos a seguir resumiendo las páginas densas y difíciles del *Tratado del cuerpo cúbico;* baste con haber indicado su doctrina general. Añadiremos solamente que Herrera se inspira en el *Ars magna,* el *Ars brevis* y el *Arbor scientiae,* por una parte, y por otra, en sus conocimientos matemáticos y en sus aficiones pitagóricas, para muestra de las cuales citaremos sus especulaciones sobre las propiedades y relaciones de los números, sobre la perfección inherente al número diez y sobre el concepto de harmonía (314).

41. En relación con Juan de Herrera estuvo otro luliano, asimismo muy versado en la geometría, a quien, por esta su doble calidad, le fué confiado el inventario especial de los libros e instrumentos matemáticos que pertenecieron a Herrera en vida (315). Nos referimos al Dr. Juan Arias de Loyola, que desempeñó cerca del rey Felipe II un papel similar al de Proaza respecto a Cisneros. Como Proaza, Arias de Loyola desempeñó un tiempo la cátedra luliana en el Estudio General de Valencia. En 1596 actuaba de secretario del rey para asuntos lulianos, y escribió en su nombre a los Jurados de Mallorca tres cartas, en dos de las cuales su firma aparece estampada al lado de la de Juan de Herrera. Todavía en 1600, reinando ya Felipe III, les dirigió otra larga carta para darles cuenta de las gestiones ordenadas en Roma a favor de la causa luliana (316); a su vez, en 1610 o 1611, a instancia de los lulistas de Mallorca, intercedió cerca del rey para que apoyara diplomáticamente el proceso de canonización de Ramón Lull. En fin, Arias de Loyola fué quien en 1594 remitió a Felipe II el catálogo luliano con las tablas confeccionadas por Vileta (317).

De otros lulianos notables que florecieron en el reinado de Felipe II, haremos nada más mención. Ya hemos citado al penitenciario de la catedral de Mallorca, Dr. Juan Seguí, que acompañó al rey en su viaje a Portugal y redactó por su encargo una *Vida,* publicada sólo cinco lustros más tarde, juntamente con la versión castellana del *Desconhort* por Nicolás de Pax (318). En su juventud, Seguí sintió entusiasmo por la alquimia y se entregó a la operativa, "que traygo gravada en los callos que me causó

---

(314) Pág. 42.

(315) A. Ruiz de Arcaute, *ob. cit.,* cap. XIII, págs. 140-141.

(316) Las cuatro cartas han sido publicadas por D. Juan Muntaner en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* 2.ª época, enero-diciembre de 1939, pág. 43 y sigs.

(317) Véase, anteriormente, el n.º 38 de este mismo capítulo y artículo.

(318) Palma de Mallorca, 1606. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.,* n.º 158.

en las manos quando seguía la alquímica pertinacia...” (319). De esta época data un ensayo de *Biblioteca luliana,* de asunto alquímico, a juzgar por el título y por las noticias de su propio autor, quien no llegó a publicarla. Acabó por desengañarse de los embustes de los alquimistas, pero permaneció ferviente luliano. En 1586 defendía la causa de Lull en Roma y sostenía correspondencia sobre ella con el cardenal Paleotus. De regreso a su patria, fué nombrado rector de la Universidad, con el encargo de proceder a la reorganización de los estudios lulianos en Mallorca.

Mallorquín y descendiente directo del Beato fué el humanista Antonio Lull, teólogo y jurisconsulto, que desempeñó altos cargos eclesiásticos en el extranjero, entre ellos el de vicario general de Besançon. Dedicó a Felipe II sus *De oratione libri septem* (320), una obra de retórica calcada en la de Hermógenes, con algunos preceptos sacados de Aristóteles, Cicerón y otros autores. En ella no sólo se ufana de ser luliano, sino que sigue a Ramón Lull en puntos concretos; por ejemplo, en la doctrina del *affatus* como sexto sentido.

Para terminar la visión panorámica del lulismo español durante el reinado de Felipe II, mencionaremos el privilegio real en favor de las doctrinas lulianas expedido desde El Escorial a 24 de octubre de 1597, en el que fueron confirmados y renovados los privilegios concedidos por todos sus antecesores, y las copiosas gestiones del monarca cerca de las altas esferas eclesiásticas para conjurar los peligros que se cernían sobre la fama de Lull y de sus obras y doctrinas y promover la idea de su santidad. Alentando las actuaciones de Vileta en Trento o las de Seguí en la curia romana, o promoviendo las *Apologías* de Bellver, Dimas de Miguel y Arce de Herrera, Felipe II defiende sistemáticamente y por los varios medios a su alcance la causa del Beato de Mallorca.

42. Los monarcas de la Casa de Austria que sucedieron a Felipe II continuaron su política de apoyo al lulismo, pero no compartieron su entusiasmo por la persona y las doctrinas de Lull. Esta circunstancia, unida a las dificultades surgidas en la curia romana y en algunos sectores de la cultura eclesiástica, debilitó al lulismo español, que en el siglo XVII aparece representado por personalidades sueltas en escaso número. Un movimiento luliano coherente no existe, salvo en Mallorca, donde se mantiene inalterable el culto a Lull y el estudio de sus doctrinas.

El luliano más conspicuo del tiempo de Felipe III es el aragonés Pedro Jerónimo Sánchez de Lizárazu, deán le la catedral de Tarazona,

(319) Palabras del propio Seguí, obra y edición citadas, dedicatoria, pág. 20. De la misma dedicatoria están tomadas otras noticias.

(320) Basilea, 1558. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 98.

quien ya el año 1600, desde Roma, en estrecho contacto con la Corte de España (321), defendía con insistentes gestiones la causa de Ramón Lull ante la curia pontificia. De esta época podría datar una *Defensa de la doctrina del V. Raymundo Lullio,* que los bibliógrafos dan por publicada (322). En cambio, quedaron inéditos, al parecer, unos comentarios al *Ars magna* y otros al *Arbor scientiae,* que el propio Sánchez de Lizárazu declaraba tener terminados al tiempo en que vió la luz su *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas, in quo explicatur Ars brevis Raymundi Lulli* (323). Esta obra, que viene a ser una declaración del Arte luliana a base del *Ars brevis,* consta de varios capítulos estructurados uniformemente en tres partes, a saber: el texto del *Ars brevis,* un comentario al mismo y, en fin, el planteamiento y la solución de una o varias cuestiones de actualidad candente. Su orientación es enciclopédica, calcada en la del tolosano Pedro Gregoire e inspirada en la idea de que el Arte luliana es una ciencia general que comprende los principios de las demás ciencias. Sánchez, remedando a Pico de la Mirándola, afirma que el objeto adecuado de la misma es todo lo escible. Y para desvanecer las calumnias de los adversarios que alegan la inutilidad del Arte de Lull, la aplica en cada capítulo a una o más cuestiones pertenecientes a disciplinas diversas, principalmente a la filosofía y a la teología. Al frente de su *Generalis et admirabilis methodus* imprimió Sánchez de Lizárazu una vida de Lull en latín. Tal vez a causa de su muerte, sobrevenida en Madrid en 1614, dejaron de publicarse sus otros comentarios lulianos que hemos citado. En cambio, el editor de Tarazona reprodujo en 1619 la edición de 1613 (324).

En este reinado apareció asimismo la *Cuarta parte de la Crónica de San Francisco y su apostólica Orden,* del vallisoletano fray Antonio Daza (325), que es una continuación de la historia de la Orden franciscana comenzada por el P. Marcos de Lisboa. En ella figuran tres capítulos dedicados a tratar de la vida de Ramón Lull, de su Arte y de las controversias en torno a su doctrina. Para su narración biográfica, el autor parece haberse inspirado en la obra de Seguí.

Un último destello del lulismo universitario instaurado en Castilla por Cisneros brilla en la obra del carmelita cordobés fray Agustín Núñez

(321) Véase la última de las cuatro cartas citadas en la nota 316.

(322) Las noticias de la impresión son, sin embargo, vagas. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 173.

(323) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 172.

(324) IDEM, *ibid.,* n.º 186.

(325) Valladolid, 1611. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 167.

Delgadillo, titulada *Breve y fácil declaración del artificio luliano, provechosa para todas las facultades* (326), que, como cabe inferir por su título, pertenece a la tendencia lógico-enciclopédica. Nuñez, natural de Cabra (Córdoba), profesor un tiempo en Alcalá, fué uno de los más entusiastas secuaces de Ramón Lull, cuyas doctrinas enseñó en las Universidades españolas de Córdoba, Granada, Valencia y Zaragoza. A su iniciativa se debe la fundación de una cátedra nueva en esta última Universidad. Gran orador, quiso mostrar el uso y aplicación del Arte luliana en la predicación religiosa; a cuyo efecto compuso una *Tabla para predicadores,* integrada por 20 cuestiones y 100 términos, en la que, además, enumera 8 utilidades del Arte (327). Un discípulo suyo, el licenciado Miguel de Vargas, publicó a su vez en Madrid a mediados de siglo un librito para enseñar prácticamente cómo los 100 términos seleccionados por el P. Núñez Delgadillo habían de ser encomendados a la memoria y retenidos en ella (328).

Un brote tardío del lulismo cortesano imperante en el reinado de Felipe II floreció, a mediados del siglo XVII, en Flandes, por obra del alto palatino D. Alonso de Cepeda y Andrada, gobernador militar de Tolhuis y autor de un *Epítome de la fortificación moderna... y otros diversos tratados de perspectiva* (329). Cepeda, abundando en las orientaciones de la Academia Matemático-Filosófica creada por Herrera, concibió el magno proyecto de incorporar al idioma castellano los escritos latinos de Lull. En ejecución de este proyecto, durante el quinquenio de 1661 a 1666 vió la luz en Bruselas una serie de impresiones lulianas; a saber: una versión castellana del *Arbor scientiae,* otra del *Introductorium magnae artis generalis* y una tercera del apócrifo *Liber Conceptionis Virginalis* (330). Fué reimpreso, además, el *Arte general para todas las ciencias,* de Pedro Guevara, y por dos veces, la *Breve y sumaria declaración de la Arte general,* del mismo (331). Otras notables actuaciones de biógrafo, exegeta y polemista luliano (332) desplegó Alonso de Cepeda en torno a su empresa central, la cual, sin embargo, no tuvo continuación.

Fuera de estas manifestaciones inconexas del lulismo castellano, prosiguieron, a todo lo largo del siglo XVII, las gestiones cerca de la curia

---

(326) Alcalá, 1622; 2.ª ed., Granada, 1623. Véase ROGENT-DURAN, núms. 192 y 193.

(327) Citada por el P. SEBASTIÁN IZQUIERDO, en su *Pharus scientiarum,* Lyón, 1659, tomo II, págs. 283-4, donde se hallará un resumen de la misma.

(328) Citada por el P. Izquierdo en la misma obra, tomo II, pág. 369.

(329) Bruselas, Foppens, 1669; en 4.º, con 34 láminas.

(330) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 246, 249, 250 y 251.

(331) IDEM, *ibíd.,* núms. 243, 244 y 255.

(332) Véase el § siguiente, n.º 52, de este mismo capítulo.

romana en defensa de la ortodoxia de Lull y en apoyo del proceso incoado para la declaración de su santidad. Recogiendo la tradición política de sus antepasados y las aspiraciones populares, singularmente vivas en el reino de Mallorca, Felipe III, Felipe IV y Carlos II pusieron su diplomacia al servicio de la causa luliana. Pero restó eficacia a sus trabajos la falta de una pasión y un interés auténticos, por el estilo de los que habían animado a Cisneros y a Felipe II.

43. El lulismo español del siglo XVII, iniciada su decadencia en el área peninsular, se concentró en Mallorca, donde la cátedra luliana de la Universidad rivalizó en prestigio con las demás de filosofía y teología, gracias a una pléyade de maestros ilustres, casi todos ellos conocidos (333). Las generaciones de lulianos doctos y entusiastas se sucedieron allí sin interrupción. Para coadyuvar a dicha cátedra en su acción proselitista, fué fundado a principios del siglo, por un descendiente del Beato, el canónigo Bartolomé Lull, el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia, que, en memoria del Colegio Apostólico y de la primitiva fundación luliana de Miramar, albergó doce estudiantes pobres, presididos por un rector. La Sapiencia fué a la vez internado y escuela, donde se daba a los jóvenes residentes una formación luliana; las constituciones del colegio imponían, en efecto, a los becarios la obligación de asistir diariamente, durante los dos últimos cursos, a la clase en que era explicada el Arte general de Lull. El Colegio de la Sapiencia, que llegó a reunir una biblioteca de primer orden, ha desempeñado un papel eficacísimo en el lulismo mallorquín de la época moderna (334).

Los lulistas mallorquines más notables del tiempo de Felipe III son los franciscanos Antonio Busquets y Juan Riera y el maestro en teología Gaspar Vidal. En los dos primeros halla cálida expresión la angustia de sus coterráneos por las reservas doctrinales de la curia romana respecto a Lull, cuyo origen se remonta a las censuras teológicas del inquisidor Eymerich, siempre rebatidas y siempre redivivas. Para desvirtuarlas una vez más, Antonio Busquets recorrió en persona las Universidades de Alcalá, Valladolid y Salamanca en busca de testimonios aprobatorios de la doctrina luliana, y con ellos se presentó en 1610 en Madrid, donde recabó más aprobaciones del Sacro Consejo de Aragón y de la Suprema Inquisición del reino. En 5 de diciembre de 1611 los Jurados de Mallorca le confirieron el cargo de síndico de la causa luliana en Roma, donde, a

(333) Véase una lista de ellos en la obra ya citada de MN. AVINYÓ, *Història del lulisme*, pág. 518 y sigs.

(334) M. GELABERT BOSCH, *El Dr. D. Bartolomé Lull y el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia*, Palma, 1892.

requerimiento de la Congregación del Santo Oficio y del embajador español, redactó su famoso *Memoriale collationis seu comprobationis centum articulorum lullianorum per F. Nicolaum Eymeric in suo Directorio compilatorum factae cum ipsis archetypis libris magistri Raymundi Lulli* (335). Por el mismo tiempo, o poco después, dirigió al rey Felipe III su *Memorial al Rey N. S. en nombre de la ciudad de Mallorca y del Principado de Cataluña, acompañado de una demostración y prueba evidente de las razones que hay acerca de la virtud y doctrina del B. Raymundo Lulio* (336). Busquets murió en Palma de Mallorca en 1615, sin conseguir un feliz éxito en sus gestiones. Éstas fueron continuadas por Juan Riera, que fué investido con el cargo de síndico en 1616. Riera moró dieciséis años en Roma, y murió allí en 1633, sin obtener tampoco el triunfo. Más bien, la causa por él defendida empeoró tras el examen de las veinte obras de Lull, denunciadas por Eymerich, que una comisión pontificia llevó a cabo. En 1617, Riera dirigió al Papa un memorial; pero en vista del sesgo de los debates en la citada comisión, el memorial fué prohibido (337) y a su autor le fué impuesto silencio en sus pretensiones. A pesar de lo cual, en 1627 publicó simultáneamente en Roma y en Palma un *Transumptum memorialis in causa pii eremitae et martyris Raymundi Lulli* (338).

Gaspar Vidal sobresale, en cambio, por su personalidad académica. De él sabemos únicamente que desempeñó la cátedra luliana en el Estudio General de Mallorca y que en 1606 publicó en Barcelona una *Expositio artificii lulliani* (339), en la cual, entre otras cosas, se extraña de que las escuelas del orbe cristiano otorguen un crédito tan general a las doctrinas de un filósofo pagano, como es Aristóteles, en tanto que desprecian la ciencia infusa del Doctor Iluminado Ramón Lull.

44. A medida que se extinguen en España y en Europa los ecos del movimiento humanista, el lulismo se repliega a sus bastiones más firmes: la isla de Mallorca y la Orden de San Francisco. En ambas el interés por la persona y las doctrinas de R. Lull se incrementa a lo largo del siglo XVII. En la última existe, además, el empeño de cancelar las notorias mixtificaciones de que la filosofía y la teología de Lull habían sido objeto en el Renacimiento y reivindicar su auténtica filiación franciscana,

---

(335) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 175.

(336) IDEM, *ibíd.*, n.º 176.

(337) No obstante la prohibición, el jesuíta P. Sebastián Salellas lo incluyó, casi íntegramente, en su obra *De materiis Tribunalis Sanctae Inquisitionis*, Roma, 1653; t. II, lib. III, cap. XV, regla 276.

(338) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 199.

(339) IDEM, *ibíd.*, n.º 160.

atestiguada por su parentesco con el escotismo, que era la doctrina oficial de la Orden. Ya la *Crónica* citada del P. Daza y la *Crónica Seráfica* del P. Damián Cornejo, que incluye asimismo una *Vida admirable del ínclito mártir Raymundo Lulio* (340), son un síntoma inequívoco del auge que el lulismo iba tomando en la misma. Pero más demostrativo es el hecho de que la defensa de la causa luliana en Roma fuese encomendada en 1638 al franciscano irlandés Lucas Wadding, el esclarecido autor de los *Scritores Ordinis Minorum* (341). Coincidiendo precisamente con la gestión de Wadding, el General de la Orden, fray Juan Marinero, dispuso que en los conventos franciscanos de la provincia de Mallorca se instaurase una tercera cátedra de teología, destinada a leer y explicar la doctrina de Ramón Lull. La resolución, que lleva la fecha de 7 de marzo de 1642, fué comunicada en carta a los Jurados del reino. Un Capítulo general de los frailes menores, celebrado en Roma en 1688, la refrendó.

La figura que encarna esa recaída en el escolasticismo es Francisco Marzal (1591-1688), el más docto de los lulistas baleares del siglo XVII. Mahonés de origen, ingresó muy joven en la Orden de San Francisco, en la que llegó a ocupar altos cargos; desde 1657 fué provincial de Mallorca. Sintió una gran vocación por la enseñanza, por lo cual le fué confiado el lectorado de teología en el convento de Araceli en Roma y en el de San Francisco de Palma; desempeñó asimismo largos años la cátedra luliana de la Universidad balear. A raíz de la resolución citada de 1642, emprendió una serie de trabajos para dar a conocer los textos de Lull. Ya en dicho año preparó una edición del *Ars brevis*, con escolios, aparecida en 1669 (342). En 1643 leyó el *Ars magna* y dictó a sus discípulos un comentario, que ha quedado inédito (343). En 1645 editó el *Ars magna*, corrigiendo el texto y enriqueciéndolo con notas marginales y unos índices (344). Sabemos, además, de sus traducciones de los textos catalanes de Lull al castellano (345), si bien ignoramos dónde pa-

---

(340) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 271.

(341) P. CALASANÇ D'IGUALADA, *Fra Lluc Wadding i la causa de beatificació de Ramón Lull*, "Estudis Franciscans", 1925, págs. 362-373. Wadding incluyó en su citada obra un notable catálogo de obras lulianas, calcado en gran parte sobre el de Proaza.

(342) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 264. Es posible que hubiera una primera edición en 1642; pero de las declaraciones del propio Marzal se desprende que hubo un aplazamiento de más de veinticinco años.

(343) El manuscrito se conserva en la biblioteca del convento de los Padres jesuítas en Palma de Mallorca (AVINYÓ, *ob. cit.*, págs. 570-1).

(344) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 219.

(345) "... traduge de el romance aragonés antiguo... a vulgar castellano..." (*Memorial selecto*, etc., prólogo).

ran. Como se ve, Marzal puso en práctica la consigna dada por Wadding a los mallorquines de que se esforzasen, sobre todo, en publicar los textos de Lull.

La novedad de la orientación impresa por Marzal al lulismo se desprende de su correspondencia epistolar de los años 1666 a 1669 con Francisco Malaval (346). Malaval era un lulista de Marsella, a cuyos oídos había llegado la fama de la labor docente llevada a cabo por Marzal en Mallorca. Esta labor le parecía inspirada en un sentido de auténtica restauración del lulismo frente a los abusos de interpretación en que habían incurrido algunos renacentistas (347). Malaval sentía un hondo disgusto ante la profusión de comentarios pseudo-lulianos publicados en su siglo y en el anterior en Europa por autores ignorantes del Arte de Lull o que la habían desvirtuado con la introducción de nuevos puntos de vista dialécticos, metafísicos o metodológicos. En esta situación de ánimo, resolvió escribir a Marzal para, amén de someterle algunas dudas sobre puntos concretos de la doctrina luliana, preguntarle cómo era enseñada y practicada el Arte de Lull en la escuela de Mallorca y qué comentarios eran utilizados allí para su genuina inteligencia (348). En sus cartas de respuesta, Marzal satisfizo plenamente a la demanda del lulista marsellés, resolviendo con gran competencia las dudas planteadas e informándole en detalle de los métodos de trabajo seguidos en la escuela mallorquina. Marzal declara que ha leído los comentarios de Bruno, Valerio de Valeriis, Alsted y Gregoire, pero no los de Agripa, por ser un autor prohibido; no conoce, en cambio, la obra más reciente del francés Morestello ni la del cordobés Núñez Delgadillo. Subraya, en fin, la urgencia de volver a la lectura directa de los textos de Lull y ve en esta práctica el mejor antídoto contra las extralimitaciones de tanto comentarista extraviado.

Desgraciadamente, Marzal olvidó la segunda parte de la consigna dada por Wadding a los lulistas mallorquines, es a saber, que no se dejasen arrastrar a controversias. Con motivo de haberse publicado en Franc-

---

(346) *Epistolae familiares pro Arte generali in B. Lulli obsequium,* 1.ª parte, Mallorca, 1668; 2.ª parte, ibid., 1669. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.,* núms. 262 y 263.

(347) "... illi quidem male feriantur, qui postquam ingentes Commentarios in trascendentissimam Artem Lullii ediderunt, probant pro praxi jejunium esse colendum, et multa ejusmodi, quae Arte non indigent..." Nótese la transparente alusión a Agripa.

(348) "... Rogo denique ut commonefacere nos digneris quomodo Artem illam in schola vestra Lulliana doceatis et exerceatis; et quae Commentaria Majoricae habeatis quae genuinam Artis intelligentiam complectantur. Ego enim, et Brunos, et Agrippas, et Valerios de Valeriis, Alstedios, Morestellos et Gregorios Tolosanos vel Artem nescisse, vel tricis dialecticis, metaphysicis, et sexcentis inutilibus methodi variationibus involvisse puto..."

fort, en 1654, la *Theologia rationalis* del obispo español D. Juan Caramuel y Lobkovitz, en cuyas páginas se contienen juicios despectivos para Lull y los lulistas, Marzal acusó el golpe y respondió a la provocación con su *Dialecticum certamen Artis lullianae singulare defensorium in Caramuelem antiperipapeticum* (349), cuyo asunto continuó en la *Nova et connaturalis discurrendi methodus ex principiis Artis lullianae deducta et metamorphosis logica reformata jure appellata* (350). En ambos escritos Marzal define su actitud frente a la reforma de la lógica aristotélica emprendida por Caramuel en su *Logica vocalis* y por el P. Izquierdo en el *Pharus scientiarum,* con ocasión de la cual habían sonado las censuras contra el Arte de Lull. Izquierdo y Caramuel entendían que a Aristóteles no le acompañó el acierto en establecer las reglas generales del silogismo y las especiales de cada figura silogística ni en enumerar los modos de las tres figuras. Marzal cree hallar la raíz de las imperfecciones de la silogística aristotélica en la doctrina del término medio, y aspira también a reformarla, pero de acuerdo con las concepciones lulianas. En su opinión, importa, ante todo, precisar en cada razonamiento si procede por concordancia o por contrariedad; y a base de esta distinción, Marzal propone, desarrollando—según dice—una sugerencia de Antonio Bellver, una simplificación de las reglas aristotélicas y una nueva nomenclatura de los modos silogísticos. Aunque otorga a su doctrina fundamentos metafísicos más sólidos que los de la lógica de Aristóteles, Marzal empequeñece la cuestión por no advertir que en los ensayos de Caramuel e Izquierdo está en juego una ciencia filosófica nueva, la metalógica, de la que la combinatoria luliana constituye un imprescindible antecedente.

La obra más ponderada de Francisco Marzal son las *Quaestiones difficiles super quatuor libros Magistri Sententiarum cum resolutionibus et Summa Lulliana* (351), que, de conformidad con su doble título, realiza asimismo un doble objeto: por un lado, resumir el auténtico pensamiento de Lull en sus 140 cuestiones en torno al libro de Pedro Lombardo, y por otro, plantear a propósito de cada una de ellas una cuestión dificultosa de actualidad, que es resuelta según las doctrinas de la Escuela, de suerte que a la postre se obtiene una verdadera *summa* o compilación. Más que luliana, la orientación doctrinal es netamente escotista, si bien predomina la tendencia a armonizar Escoto con Santo Tomás. En el pró-

---

(349) Mallorca, 1666. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.,* n.º 253.

(350) Mallorca, 1669; impresa a continuación del texto del *Ars brevis* y de sus escolios. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.,* n.º 264.

(351) Mallorca, 1673. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.,* n.º 268.

logo de la obra, su autor afirma el propósito de editar el texto luliano comentado, junto con las *Quaestiones Attrebatenses* y las *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles.*

Los planes de Marzal quedaron incumplidos; pero a sus ochenta y dos años publicó todavía un *Memorial selecto para los profesores de la Escuela Luliana y los devotos de el Beato Raymundo Lulio martyr* (352), de carácter místico, donde, tras de exponer la finalidad, asunto y estructura del gran *Libre de contemplació* y reproducir los títulos de sus 366 capítulos, presenta un florilegio de textos lulianos entresacados de dicho libro, en los que se patentiza la elevación de espíritu de Ramón Lull, y, sobre todo, su profunda vocación por el martirio.

45. Esta obrita, última luliana del P. Marzal, podría ser un compendio de la exposición de los 366 capítulos del *Liber contemplationis,* que dejó manuscrita el P. Pedro Fullana, otro franciscano con quien convivió largos años en el convento de Palma (353). Marzal expresa en el *Memorial* su deseo de que dicha obra vea la luz, o bien en latín, como la escribió su autor, o traducida al romance castellano.

Por lo demás, el interés de los contemporáneos de Marzal por la mística luliana queda corroborado por el hecho de que en el último cuarto del siglo XVII, la excelsa autora mística Sor Ana María del Santísimo Sacramento, monja dominica en el convento de Santa Catalina de Palma, compusiera un gran comentario a 33 versículos del *Libre de amic e Amat* en lengua vulgar mallorquina. La obra, cuyo título original es el de *Llibre de cantichs expositats del Beato Ramon Lull,* no pudo ver la luz en vida de Sor Ana, tal vez a causa de varios reparos que le fueron opuestos por un teólogo jesuíta. En 1760 apareció, por fin, en versión castellana anónima (354).

Fuera de las personalidades citadas, encontramos todavía una figura importante en Raimundo Zanglada, de noble estirpe palmesana, que desempeñó la cátedra luliana de la Universidad a mediados del siglo XVII. Hombre de vida dramática y atormentada, prisionero un tiempo de los turcos, primero jesuíta, luego trinitario y, finalmente, carmelita, poseyó, al parecer, dotes intelectuales y artísticas extraordinarias. Entre sus obras que dejó manuscritas, destacan dos volúmenes de comentarios, introduc-

---

(352) Mallorca, 1673. Impresa juntamente con la obra anterior y, también, aparte. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 268 y 269.

(353) Sobre Fullana véase BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* ya citada, I, n.º 492.

(354) Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 375.

ciones, explanaciones y compilaciones del Arte de Lull, en latín y en castellano (355).

El lulista más batallador del tiempo de Carlos II es el canónigo mallorquín Pedro Bennazar, quien en 1691 dirigió al rey un nuevo *Memorial* (356) para reivindicación de la santidad personal de Lull y de la ortodoxia de sus doctrinas. Anteriormente, en 1688, había hecho estampar el texto original del *Liber Apostrophe,* juntamente con un *Breve ac compendiosum rescriptum,* de carácter biográfico-apologético, dirigido al Papa en defensa de Ramón Lull (357). Bennazar se proponía desatascar la causa luliana del punto muerto a que había llegado, y queriendo vencer las dificultades originadas del lenguaje en que Lull escribió, encargó al franciscano P. Luis Coll que tradujese al latín las obras catalanas del Beato para incorporarlas como pieza documental al proceso. Pero en Roma soplaban vientos de fronda y la apología de Bennazar fué prohibida por decreto de 20 de junio de 1690, a pesar de lo cual fué muy leída en Mallorca.

Hacia fines de siglo, la cátedra luliana de la Universidad fué confiada al franciscano Antonio Barceló, a quien se debe un ensayo de aplicación sistemática de las doctrinas lulianas a la teología sacramental (358). Importa no confundir a este franciscano, afecto al lulismo escolástico seiscentista, con el P. Rafael Barceló, su contemporáneo y hermano de Orden, colaborador en los trabajos de erudición y crítica lulianas iniciados por el P. Custurer (359), de quien nos ocuparemos en el próximo capítulo (360).

46. El fruto más sazonado de la intensa labor de proselitismo realizada por los lulistas mallorquines a lo largo del siglo XVII consistió en el reconocimiento pontificio de su Estudio General, fundado por el rey

---

(355) BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* ya citada, II, n.º 1.388.

(356) Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* n.º 276.

(357) IDEM, *ibíd.,* n.º 275.

(358) BOVER, *Biblioteca...,* ya citada, I, n.º 101, donde, sin embargo, se identifica a los PP. Antonio y Rafael Barceló en una sola persona.

(359) Véase el capítulo siguiente, § III, n.º 31.

(360) Para no recargar demasiado nuestra exposición, omitimos hablar de otros lulistas mallorquines, no tan importantes, de estos siglos. Los señores Rogent-Duran registran publicaciones de Nicolás de Mellinas, Jerónimo Planas, Buenaventura Armengual, Francisco Ximénez, Miguel Torres, Vicente Mut, Mateo de Oleza, Miguel Tarrassa, Francisco Doms, Antonio Riera, Miguel de Serralta, Juan Antonio Ferrando, Guillermo Font, Domigo Sureda y Juan Bta. Roldán. Algunos son, nada más, autores de sermones, sin interés para la historia de las ideas. La fuente mejor para el conocimiento de esos y otros lulistas menores es la obra de JOAQUÍN M.ª BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* Palma, 1868, en dos tomos. De ella tomó sus noticias Mn. Avinyó para la *Història del lulisme,* pág. 518 y sigs., y extractaron una larga lista los señores Rogent y Duran, en su obra tantas veces citada, págs. 377 a 380.

Fernando *el Católico,* el cual acabó por ser elevado a Universidad con rango igual a las de Lérida, Salamanca, París o Bolonia. Clemente X otorgó la concesión en Breve de 17 de abril de 1673; pero la reorganización de las enseñanzas no quedó terminada hasta 1691, en que el arzobispo-obispo de Mallorca D. Pedro de Alagón, a título de Delegado Apostólico, declaró erigida la Universidad. En 1692 se redactaron los Estatutos, se regularizaron los cursos, se implantaron los grados académicos mayores y se obtuvo del rey Carlos II la aprobación de los Estatutos, que fueron estampados en 1698 (361). A la nueva institución le fué asignado el nombre de "Real y Pontificia Universidad Luliana de Mallorca", para constancia oficial de la hegemonía que el lulismo alcanzaba en su ámbito. La Universidad comprendió las cuatro clásicas Facultades de Teología, Derecho, Medicina y Artes. En la primera existieron cuatro cátedras lulistas por tres tomistas, tres escotistas y dos suaristas; en la última, cada una de las cuatro escuelas tuvo su cátedra. El orden de precedencia quedó establecido en forma que al rector le sucedía "el Cathedrático de Prima Luliano, y en su ausencia el Cathedrático de Vísperas Luliano, y en falta de este otro, el de Vísperas secundario de dicha opinión, el más antiguo, de manera que siempre deva tener el primer lugar por Cathedrático uno de los de Theología luliano, que así es de razón, por ser esta Universidad luliana y los de esta opinión como Primogénitos en ella". También en la Facultad de Artes el catedrático luliano ostentaba la primacía, cualquiera que fuese su antigüedad. Los escolares asistentes a las cátedras de teología luliana debían cursar el Arte general por espacio de cuatro años; la iniciación luliana en las cátedras de filosofía se cumplía en un trienio. En los ejercicios de los estudiantes lulistas para colación de los grados de Licenciado o Doctor, se sacaban los puntos del libro de la *Logica nova* de Lull, del cual se sacaban también para la provisión de cátedras lulianas en la Facultad de Artes. En cambio, para la provisión de las cátedras de teología luliana se utilizaban los Sentenciarios. Tanto en la Facultad de Artes como en la de Teología debía ser explicado cada año el Arte de Lull. En fin, y omitiendo ulteriores detalles, la Universidad celebraba su fiesta principal el día 25 de enero, aniversario de la conversión de San Pablo, en cuya fecha se conmemora también la de Ramón Lull. Veremos, en el próximo capítulo, cómo esta Universidad tomó contacto con el lulismo europeo del siglo XVIII y veló celosamente por la fama y el prestigio del Doctor Iluminado (362).

---

(361) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 281.

(362) En general, para todo este período de la historia del lulismo se echan de menos las investigaciones monográficas.

## IV

### La reacción antiluliana

Reproches de los renacentistas contra Lull. — Persecuciones desatadas contra el lulismo en los medios teológicos españoles. — Actuaciones de la Curia Romana en pro y en contra de Lull. — Crítica de las doctrinas lulianas por los filósofos renacentistas; Fernando de Córdoba y Pedro Ciruelo. — El antilulismo en los literatos españoles del siglo XVII. — El antilulismo en Flandes; Orobio de Castro.

47. La exaltación de Ramón Lull y de sus doctrinas, que constituye uno de los fenómenos característicos del Renacimiento europeo, no fué compartida unánimemente, antes bien tropezó con dificultades y suscitó oposiciones, a las que hemos aludido alguna vez en las páginas que anteceden. El modo de escribir de Ramón Lull fué tachado de bárbaro e inelegante, inclusive por sus mismos partidarios, para quienes las deficiencias de estilo y de lenguaje quedaban sobradamente compensadas por la profundidad y elevación de los conceptos lulianos. Pero no todo el mundo opinó así. En el sector más despreocupado de los literatos renacentistas, de cuyo parecer Rabelais se hizo eco (363), el Arte magna fué mirada como extravagancia y vanidad. Por su lado, los lógicos aristotelizantes no dieron tampoco su brazo a torcer, y, sin denigrar a Lull, consideraron temerario y frustrado su intento de hallar un Arte distinta del *Organon*. Rodolfo Agrícola, por ejemplo, reconoció a Ramón Lull agudeza de ingenio, pero le tuvo por varón rústico y sin letras, incapaz de ponderar el alcance de su invento, de desarrollarlo y de exponerlo (364).

---

(363) "Laisse moi l'astrologie divinatrice et l'art de Lullius, comme abus et vanités" (*Pantagruel,* cap. VIII).

(364) "Fuit patrum nostrorum memoria Raimundus quidam cognomento Lullus..., qui artem quandam, quam ex nomine illius Lulli vocant, extulit, acuti et non segnis ingenii judicium; sed quoniam non litteras sciebat, non ullam aliam dignam docti

Aparte estas críticas, existió en ciertos medios teológicos una oposición a las doctrinas lulianas, particularmente viva en España y en la curia romana. Cada foco luliano despertó aquí, tarde o temprano, la subsiguiente reacción. En Alcalá, a la enseñanza luliana de Nicolás de Pax, opuso Pedro Ciruelo una censura implacable del Arte magna, que no tardaremos en exponer. En Valencia, como dijimos, los Jurados de la ciudad prohibieron en 1586 al Dr. Dimas de Miguel que enseñase las doctrinas de Lull. En Sevilla, Rodrigo de Santa Ella, fundador de la Universidad y asimismo del Colegio de Santa María de Jesús, opuso una valla a la posible intromisión del lulismo, consignando en una de sus constituciones la siguiente taxativa prohibición: "Prohibimos bajo pena de excomunión, en que incurrirán *ipso facto* profesores y alumnos, que en este colegio se enseñen jamás (*in aeternum*), pública o privadamente, las doctrinas de los nominales o de Raimundo Lulio, las cuales ahuyentan de las inteligencias de muchos indiscretos las doctrinas verdaderas y sagradas, las oscurecen, las impiden y las corrompen. Pues los que siguen aquellas orientaciones son como los pretenciosos de quienes dice el Apóstol: *Semper discentes et nunquam ad scientiam pervenientes*" (365).

Pero fué en la propia patria del Beato donde la oposición al lulismo cobró mayor virulencia, por obra del inquisidor de Mallorca, fray Guillermo Caselles, O. P. Desde los tiempos de Eymerich, los dominicos mantenían en los territorios de la Confederación catalano-aragonesa una persistente rivalidad con los lulistas, la que dió motivo a peripecias enojosas, tales como la censura y defensa de los versos puestos al pie de una imagen de la Virgen María venerada en la iglesia de los Predicadores de Palma (366). Fray Guillermo había participado en estas querellas por lo menos desde el año 1483, en que acudió a Roma para requerir personalmente la intervención del Papa en favor de la opinión tomista (367).

---

viri nomine perceperat doctrinam, et hoc ipsum quod invenerat, quale esset, perspicere, et si forte perspexit, eloquendo aperire et, ut perspexisse videretur, consequi nequibat...; voluntatem quidem laudes, agnoscas ingenio..." (*De inventione dialectica,* II, 1. Citado por Prantl, *Geschichte der Logik,* IV, Leipzig, 1870, cap. XXI, pág. 169, nota 99).

(365) Constitución 23. La Universidad y el Colegio fueron autorizados por el Papa Julio II; las Constituciones fueron aprobadas entre 1505 y 1509. Las enseñanzas fueron orientadas según la doctrina de Santo Tomás. (Nota facilitada por el P. Beltrán de Heredia, O. P. Cfr. Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne,* ya citada, pág. 90, nota 2.)

(366) Véase un relato del episodio en Francisco Diaco, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores,* Barcelona, 1599, lib. I, cap. XXXIII, págs. 60 y 61.

(367) Id., *ibíd.*

Ufano por el éxito, el inquisidor la emprendió a su vez con los lulistas y denunció a Pedro Daguí por unas tesis teológicas sostenidas en sus lecciones en la catedral. Al parecer, hubo, no una, sino dos denuncias, de las que, según vimos (368), Daguí triunfó rotundamente. El episodio acabó mal para el inquisidor, que fué depuesto del cargo y desterrado a Barcelona (369). Ideó entonces una refinada venganza, cual fué la dar a la estampa el *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymerich, en el que se contenían las consabidas condenaciones oficiales del lulismo. Efectivamente, en 1503 apareció en Barcelona, por iniciativa de los dominicos, la primera edición (370) de dicha obra, a expensas de la Inquisición y bajo el patrocinio del obispo de Palencia, fray Diego de Deza. Los lulistas quedaron consternados porque la cuestión de la ortodoxia de Lull era puesta otra vez sobre el tapete, y replicaron desde Valencia con la publicación de la *Sentencia definitiva* en 1510.

48. La curia romana adoptó en un principio una actitud favorable a Lull, hasta el extremo de que el Papa León X le beatificó, autorizando el rezo de oficio y misa propios en la fiesta en que era conmemorada su conversión. León X era un Médicis, educado en el ambiente de la Escuela de Florencia, y tenía una excelente opinión de Ramón Lull, de quien compartía, entre otras cosas, la profunda aversión por el averroísmo. El proceder del Papa provocó en los mallorquines una explosión de entusiasmo, del que es fácil encontrar muestras en Pax, en Oleza, en Proaza y en Vileta.

Pero, bajo la influencia de los dominicos, el ambiente en Roma se enrareció. Tras la edición del *Directorium inquisitorum* de Eymerich y la publicación del *Catalogus haereticorum* de Fr. Bernardo de Luxemburgo, el Pontífice Paulo IV incluyó a Lull en el primer *Indice* de autores y obras prohibidos que vió la luz en 1559. Ya expusimos cómo, a instancias de Vileta, el Concilio de Trento deshizo el entuerto, y, en consecuencia, el nombre de Lull fué omitido en la edición reformada del *Indice* que Pío IV mandó publicar en 25 de marzo de 1564. Un nuevo contratiempo se produjo con la aparición en Roma, el año 1578, de la segunda edición del *Directorium inquisitorum*, revisada críticamente por el auditor-decano de la Rota, el aragonés Francisco Peña, bajo los auspicios del Papa, que había declarado su texto definitivo e intangible; en él se reproducía una vez más la bula de Gregorio XI contra Lull. Fueron en vano las quejas

---

(368) Véase, anteriormente, el cap. XIX, § I, núms. 4 y 8.
(369) AVINYÓ, *Història del lulisme*, ya citada, cap. XVII.
(370) Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 31.

elevadas por los lulistas en súplica de que dicha bula fuera suprimida; y cuando, en 1587, Peña, a iniciativa propia, procedió a una tercera edición algo reformada, la bula fué mantenida en el texto. La cuestión de la ortodoxia de Lull seguía, pues, en pie, al terminar el siglo XVI. De hecho, Gregorio XIII le dió otra vez estado oficial en la Congregación del Índice, sin que se llegase a tomar una resolución definitiva, por la constante oposición de los españoles; y como se volviera a las andadas, en tiempo de su sucesor Sixto V, con ocasión de preparar una nueva edición del *Índice,* terció el rey Felipe II y por vía diplomática logró conjurar el peligro. En aquella ocasión el mallorquín Antonio Bellver dirigió al Papa, por sugestión del rey, su notable *Apología* de las doctrinas lulianas. Durante el pontificado de Clemente VIII tuvo lugar otra tentativa para reponer a Lull en el *Índice,* que se frustró igualmente. Para salir de tanta indecisión, la Congregación del Índice resolvió al fin proceder a un examen directo de las obras y de las doctrinas de Lull, y solicitó que le fuesen facilitados los textos auténticos. Desde Mallorca fueron enviados en 1612 siete gruesos volúmenes en catalán y otros cinco en latín, a los que el P. Antonio Busquets adjuntó el *Memorial* para refutación de las 100 condenaciones de Eymerich; por su lado, el franciscano P. Luis Coll se prestó a traducir en latín los textos catalanes. En el seno de la Congregación del Índice se habló largo y tendido del asunto, fué desaprobado el *Memorial* del P. Busquets y fueron censuradas desfavorablemente dos obras de Lull: el *Ars brevis illuminatae doctrinae* y la *Probatio articulorum fidei per necessarias rationes.* De todo fué hecha relación verbal al Pontífice Paulo V, aunque sin ulteriores consecuencias. Las actuaciones de la Congregación del Índice tuvieron una segunda parte en la del Santo Oficio durante el pontificado del mismo Papa, con resultados muy parecidos; y por los informes de Belarmino que publicó más tarde el cardenal Albizzi, sabemos que esta otra Congregación se reunió en 29 de agosto de 1619 a presencia del Papa, a quien los siete censores expusieron, uno tras otro, su personal opinión, resultando que ninguno de los siete abonó las doctrinas lulianas y que cinco denunciaron errores varios que en ellas habían encontrado. Paulo V formó, en consecuencia, la decisión de prohibir las obras de Lull, y la comunicó a la corte de España por vía diplomática. Lo cierto es, sin embargo, que tampoco el intento pasó adelante, y la curia romana acabó por abandonar el asunto (371). Todavía Bene-

---

(371) Los datos referentes a las varias actuaciones de la curia romana contra Lull han sido tomados de los *Analecta Juris Pontificii,* tomo II, 17.ème livraison; Roma, 1858.

dicto XIV, en 1753, y Clemente XIII, diez años más tarde (372), decretaron sendas revisiones de las obras de Lull; pero una vez más sobrevino el atasco. En la nueva edición del *Indice de los libros prohibidos*, aparecida en 1929, el nombre de Lull no está incluído.

Paradójicamente, al mismo tiempo que las citadas Congregaciones pontificias actuaban en sentido desfavorable a la ortodoxia de las doctrinas de Lull, se tramitaba en Roma un proceso de santificación de su persona, del cual se alegaban como precedentes el culto inmemorial que en Mallorca se le venía dando desde el mismo siglo XIV y la beatificación otorgada por León X. La causa de canonización fué incoada en 1595 por iniciativa del rey Felipe II, y al poco tiempo acudió a Roma Fernando de Oleza para actuar en ella de procurador o síndico. Le sucedieron Lizárazu, Busquets y Riera; en 1638, la causa fué encomendada al franciscano irlandés Lucas Wadding. El proceso se fué tramitando sin interrupción durante todo el siglo XVII; pero, al fin, habiendo faltado el apoyo real para seguir manteniendo un síndico en Roma, y ante la tenaz resistencia de la curia pontificia, hubo que abandonar la causa. En Mallorca ha perdurado, sin embargo, el culto al Beato Ramón Lull, con la tolerancia y, frecuentemente, con la explícita aprobación de las autoridades eclesiásticas.

49. Si del terreno de las actuaciones pasamos al de la mera controversia doctrinal, cabe personificar el antilulismo del siglo XVI en dos pensadores españoles de relieve: el platónico Fernando de Córdoba y el aristotélico Pedro Ciruelo. En ambos afloran preocupaciones metodológicas características de su época, que les llevan a polemizar contra Lull a propósito de su Arte. Nótese, de paso, cómo el antilulismo europeo se desplaza en el Renacimiento del terreno teológico, en que lo planteara Gersón, al estrictamente filosófico. Esta sola circunstancia bastaría a resolver la aparente antinomia de que Fernando de Córdoba votara a favor de la ortodoxia del luliano Pedro Daguí en la comisión de censores nombrada por Sixto IV, y, sin embargo, en sus escritos se desate en imprecaciones contra Lull. La violencia de estas invectivas impresionó en demasía a Menéndez y Pelayo y le indujo a afirmar que, "en realidad, Fernando de Córdoba era enemigo encarnizado de los lulianos" (373). Pero es el caso que lulianos tan bien enterados como Enrique Cornelio Agripa, Lázaro Zetzner e Ivo Salzinger—para citar nada más tres personajes de calidad—se complacen en contar a Fernando de Córdoba entre los partida-

---

(372) Josep Tarré, Pvre., *Un document del Papa Benet XIV sobre el lul.lisme*, "Estudis Universitaris Catalans", XX, 1935, págs. 142-161. Refiero principalmente las actuaciones del Papa anteriores al decreto.

(373) *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.ª ed., t. III, pág. 283.

rios y divulgadores del Arte de Lull. Es fácil decidir entre tan contrarios pareceres. Como buen platónico, amigo de Besarión y discípulo de los florentinos, Fernando de Córdoba comparte sinceramente el anhelo de un saber universal y de un método o Arte nuevo para su hallazgo. Pero, al igual que Agripa, Bruno o Leibniz pensarán más tarde, atribuye a Lull una realización imperfectísima de dicho ideal. Así se explica la filiación luliana de Fernando de Córdoba y a la vez el repudio que, por su parte, hace del Arte de Lull.

La ambición de Fernando de Córdoba se cifra en hallar la clave universal de la ciencia, "un artificio para indagar y hallar cuanto hay por saber en todas y cada una de las disciplinas humanas" (374), y el medio propuesto para la realización de este ideal consiste en la sustitución de la lógica formal aristotélica por una nueva lógica ontológica, o sea, de contenido metafísico. A su modo de ver, dos pensadores le han precedido en el mismo camino: el peripatético árabe Alfarabí y, sobre todo, Ramón Lull. El cordobés Fernando no sólo les niega a ambos el éxito, sino que aun se permite apostrofar con toda suerte de insultos y de sátiras a su más inmediato precursor, de quien dice, a propósito de su Arte, "que es tan largo en prometer como tacaño en dar; que todo lo confunde y baraja sin criterio ninguno; que, sin saber hablar, pretende enseñar elocuencia; que en la dialéctica, fuera de lo que tomó de Aristóteles, lo demás que escribe es inepto y propio de un loco furioso; que su Arte magna es una ridícula fuente de risibles arroyuelos; que su estudio ha hecho que algunos fuesen encerrados en manicomios, y, en suma, que Lull fué varón desprovisto de todo género de letras, sino que por razón de humor melancólico poseyó elevado ingenio, circunstancia peligrosísima cuando se junta con la carencia de erudición". Fernando de Córdoba renuncia, pues, a continuar los ensayos de sus predecesores y se dispone a seguir rumbos propios, no por originales menos extravagantes (375).

50. Si desde el punto de vista del platonismo renaciente Fernando de Córdoba arremete contra Lull con sus invectivas sarcásticas, aunque superficiales, el aristotélico Pedro Ciruelo arruina la empresa luliana de una ciencia universal en una crítica seria y profunda a que la somete en la sexta de sus *Paradoxae quaestiones* (376). Empieza por reproducir los

---

(374) "... sitne artificium, quo omne natura scibile in singulis disciplinis et investigari et inveniri possit..." (*De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis;* edición por D. Adolfo Bonilla y Sanmartín, Madrid, 1911).

(375) A. Bonilla y Sanmartín, *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España,* Madrid, 1911; véase la pág. 106.

(376) Salamanca, 1538; fols. 36-41.

argumentos de Gersón en los que se condena la doctrina de Lull por "inútil y despreciable", porque complica las cuestiones filosóficas con dificultades innecesarias, y en su deseo de simplicidad y de claridad, adopta frente al sistema luliano una actitud similar a la de Aristóteles ante las ideas platónicas o a la de Cicerón ante la extrema cavilosidad y sutileza de los escépticos. Entrando más de lleno en el asunto, afirma que el arte de Lull no sirve para adquirir saber alguno de las cosas, sino, a lo sumo, un confuso e inoperante conocimiento de ellas, que fluye de aquellos principios comunes o generalísimos establecidos por Lull en el punto de partida. El saber, objeta Ciruelo a base de textos aristotélicos, se adquiere por la demostración, y la demostración sólo engendra la ciencia a condición de apoyarse en los principios propios de aquella materia que intentamos saber. Quien quiera adueñarse de una disciplina sin antes familiarizarse con sus términos y cuestiones particulares, nada más razonando a partir de ideas y verdades comunísimas, se quedará siempre en vagas generalidades. Este saber imperfecto es un primer estadio en el desarrollo del conocimiento humano, que se depura en saber perfecto a medida que se trueca en conocimiento especial y distinto; también los niños empiezan a saber de las cosas confusamente y por generalidades. La doctrina o arte de R. Lull corresponde a un estadio infantil de la ciencia; sus principios, equívocos en la significación por demasiado generales, engendran una mera opinión y permiten disertar dialécticamente sobre tópicos dados, sin cuajar jamás en un auténtico y verdadero saber. En aval de sus asertos, Ciruelo somete en la tercera y última de sus tesis la doctrina lógica de Lull a la prueba del fuego. Para evidenciar cuán erróneamente Lull se jacta de resolver por los principios de su arte cualquier problema científico, toma dos teoremas de aritmética, dos de geometría, dos de música, dos de perspectiva y tres de astronomía, y les aplica los procedimientos lulianos de demostración a partir de los conceptos generalísimos de bondad, magnitud, duración, etc. ¡Vana empresa, que sólo un loco se empeñaría en llevar adelante! Contra semejantes fantasías el ponderado profesor salmantino recomienda a los sabios no apartarse de los trillados caminos de la lógica aristotélica.

51. La locuacidad irreverente de Fernando de Córdoba y la crítica acerada de Pedro Ciruelo envuelven un síntoma fatal para el destino del Arte luliana en la época moderna, en que Lull empieza a perder actualidad y sus doctrinas van cayendo poco a poco en el olvido del mundo culto. Sin ir más lejos, el P. Juan de Mariana, en su *Historia de España* (377),

(377) Lib. XV, cap. IV. (*Biblioteca de Autores Españoles,* tomo XXX, edición Rivadeneyra, Madrid, 1854, pág. 434).

cuyo relato termina en 1621, ha podido decir de la persona y de las doctrinas de Lull un puñado de cosas peregrinas: le hace un mercader de Mallorca, le atribuye hasta veinte libros escritos en lengua vulgar (de los latinos ni siquiera sospecha la existencia), afirma que cien proposiciones extraídas de ellos fueron condenadas por el arzobispo de Tarragona, y establece la fecha de la muerte de Lull en 1301, discutiendo la de 1315 que ponen los lulianos. Si la información del jesuíta historiador dimana de fuentes de tan escasa autoridad, no parece mejor fundado el juicio crítico que se entrelaza con aquélla. El P. Mariana emite a propósito de Lull una opinión que se convertirá pronto en un tópico para muchos pensadores de la Edad Moderna, es a saber: la vida de Lull, en especial su tarea de apóstol, coronada con el episodio final del martirio, despierta en su ánimo una profunda admiración, al par que su producción literaria y su sistema ideológico le merecen un total menosprecio, contagiado de informes ajenos. El P. Mariana no duda en asegurar que las doctrinas de Lull habrían caído en un total olvido a no ser por el vano empeño de los contados lulianos que en su tiempo aún subsistían en Barcelona, Valencia y Mallorca. En el fondo, esta apriorística condena del sistema luliano brota de una supina ignorancia acerca del mismo.

También Saavedra Fajardo, al proceder en su *República Literaria* a la crítica de libros y autores, ridiculiza a Lull, a quien atribuye ingenio y elegancia, pero niega sentido crítico y filosófico. A los lulianos les reserva una morada en la casa de los locos, "destinada para más distinción dellos que para su cura, porque a ninguno le impedían el ejercicio de sus caprichos y temas... Allí estaban los discípulos de Raimundo Lulio volteando unas ruedas, con que pretendían en breve tiempo acaudalar todas las ciencias..." (378).

52. A pesar de estos responsos funerarios, es lo cierto que el lulismo seguía dando muestra de vitalidad y aun gozaba de robustez suficiente para afrontar arduas polémicas. Una de éstas surgió, unos lustros más tarde, en los Países Bajos a raíz de haber sido publicado, en 1663, en Bruselas, por D. Alonso de Cepeda y Andrada, el *Árbol de la Ciencia, nuevamente traduzido y explicado*, etc. (379), con lo cual expuso otra vez a los asaltos de sus émulos a "Raimundo Lulio... en estos siglos conocido de pocos, pero perseguido de muchos", según atestigua en la dedicatoria al conde de Benavides que encabeza la edición. La elección de la obra re-

---

(378) Edición Rivadeneyra, *Biblioteca de Autores Españoles,* tomo XXV. Madrid, 1853, pág. 403.

(379) Véase el § anterior, n.º 42.

cayó en "... el Árbol de las Ciencias, y es un Epítome, o breve Compendio de todas ellas, y tan copioso, que con él no necesita el sutil y contemplativo Artista de más Libros y Maestros, para salir en ambas Philosophias aventajado Philosopho, y juntamente Theologo profundissimo; por quanto en él constituye nueva methodo y forma nunca usada, para investigar los misterios de la Summa Trinidad por razones naturales y necesarias". Por lo visto, la versión del prócer castellano provocó una cierta agitación en los medios intelectuales judíos de aquel país, por cuanto a seguida de su aparición alguien formuló una consulta que versaba sobre dos puntos, es a saber: la inteligibilidad de los términos empleados en el *Árbol de la Ciencia* y la fuerza demostrativa de los argumentos lulianos a favor de la Trinidad. Cabría tal vez identificar al anónimo consultante con Lorenzo Escudero, el autor de una *Carta contra Ramón Lull,* escrita poco después de la publicación de dicha obra (380). Aquella doble pregunta transparenta las preocupaciones suscitadas en los hebreos cultos aferrados a sus tradiciones rabínicas acerca de la viabilidad y el valor científico de la teología luliana. En nombre de la sinagoga de Amsterdam, evacuó la consulta, resolviéndola en sentido negativo, Isaac Orobio de Castro en su *Respuesta a una persona que dudaba si el libro de Raimundo Lulio, nuevamente traducido y comentado, era inteligible, y si concluían sus discursos* (381). Isaac Orobio era un judío nacido en Portugal, pero educado desde su más tierna edad en España, donde vivió hasta que, huyendo de los rigores de la Inquisición, escapó a Toulouse y acabó por refugiarse en Holanda. Profesor de filosofía en Alcalá y en Salamanca y de medicina en Toulouse, fué al propio tiempo un notable apologeta del judaísmo, continuador, al parecer, de las doctrinas de Maimónides, que polemizó contra el deísmo naturalista del Dr. Prado y contra el panteísmo de Espinosa (382). Publicó asimismo una obra contra la religión del Crucificado y en defensa de la confesión judaica. En su opúsculo antiluliano parece adoptar la posición teológica del judaísmo ortodoxo y la filosófica del peripatetismo.

A la carta de Lorenzo Escudero contestó Cepeda con un folleto impre-

---

(380) Inserta por Cepeda al frente de su *Defensa de los términos y doctrina de San Raimundo Lullio,* etc., que citaremos en seguida. Véase Rogent-Duran, obra citada, n.º 254.

(381) Tanto este opúsculo como el que citaremos a continuación, se conservan manuscritos en la Biblioteca Nacional de París. Sobre Orobio de Castro véase a M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* 2.ª ed., t. V, Madrid, 1928, págs. 296-299, y la *Jewish Encyclopaedia,* vol. III, 1903, pág. 609.

(382) Joaquín de Carvalho, *Oróbio de Castro e o espinosismo,* Lisboa, Academia das Ciências, 1937; véanse, especialmente, las págs. 49-60.

so en Bruselas el año 1666, a la vez en latín y en castellano, bajo el siguiente título: *Defensa de los términos y doctrina de San Raimundo Lullio, Doctor Iluminado, de la Tercera Orden del Seráfico Padre San Francisco, sobre el misterio de la Santísima Trinidad, contra cierto rescribiente judío de la sinagoga de Amsterdam* (383). La sinagoga acusó por segunda vez el golpe, y por mano de Orobio de Castro replicó con una *Respuesta apologética al libro intitulado "Defensa, etc.", escrito por el Dr. Alonso de Zepeda.* Por su lado doctrinal, esta polémica resulta un tanto anacrónica, por cuanto su planteamiento y su desarrollo nos retrotrae a los tópicos del antilulismo parisién de los siglos XIV y XV (384).

---

(383) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, n.º 254.

(384) Véase, anteriormente, el cap. XIX, § III.

# CAPÍTULO XXII

## EL LULISMO EN LA ÉPOCA MODERNA

### I

### EL LULISMO EUROPEO DEL SIGLO XVII

El lulismo francés seiscentista. — Ediciones y traducciones de textos lulianos. — Trabajos biográficos y bibliográficos acerca de R. Lull. — El lulismo alquímico. — La corriente luliana retoricista. — La tendencia lógico-enciclopédica dentro del lulismo.

El lulismo alemán seiscentista; sus características peculiares. — Su entronque con las aspiraciones a constituir un saber universal. — Debate europeo en torno al Arte de Lull, en relación con esas aspiraciones. — Descartes y su valoración del método luliano. — Críticas adversas de Bacon y Gassendi.

Ensayos de reforma del Arte luliana en sentido enciclopédico. — El P. Izquierdo y su *Pharus scientiarum*. — Consulta imperial al P. Kircher; el *Ars magna sciendi*. — Leibniz; su *De arte combinatoria*. — Importancia del nuevo método en su obra filosófica y científica. — Más influencias lulianas en Leibniz.

1. La boga de Lull en los medios intelectuales franceses desde Lefèvre d'Étaples hasta Pedro Gregoire de Tolosa, que hemos registrado en el capítulo anterior (1), persiste a lo largo de los dos reinados que llenan, y aun rebasan, el siglo XVII, a saber, el de Luis XIII (1610-1643), y el de Luis XIV, *el Rey Sol* (1643-1715). Sin embargo, el lulismo francés seiscentista ofrece, en comparación con el del siglo anterior, un panorama más borroso y difuminado, en el que resulta difícil discernir sus varias corrientes, no siempre bien deslindadas entre sí.

Empecemos por señalar la tendencia a la divulgación de las obras lulianas, bien en su forma original latina o mediante traducciones. A este

(1) Véase el § II de dicho capítulo.

propósito interesa citar, ante todo, las ediciones de textos latinos de Lull aparecidas en Rouen. En 1632 el terciario franciscano Marcial du Mans *(Martialis Coenomanensis)* reimprimió allí el *Liber de amico et amato* (2), que había sido publicado en París por dos veces durante el siglo XVI, añadiéndole unas anotaciones propias, a manera de libro de meditaciones para todo el año. Al parecer, esta iniciativa es independiente de la que en 1650 llevó al tipógrafo de Rouen Juan Berthelin a reimprimir el pseudo-luliano *Codicillus* o *Vade mecum* (3) y en 1663 a David Berthelin a reiterar la edición bajo la guía de D. M. Rauli y a reimprimir otros dos libros de alquimia atribuídos a Ramón Lull: el *Testamentum antiquum*, del cual tan sólo fueron estampados los dos primeros libros, y el *Compendium animae transmutationis metallorum* (4). Por otra parte, en Lyón, donde antaño Josse Bade imprimiera el *Arbor scientiae* y el *Introductorium magnae Artis generalis* con un epigrama suyo preliminar, el editor Juan Pillehotte procedió, en 1635 y 1637, a una reimpresión calcada sobre aquellas ediciones, que llega hasta el extremo de reproducir sus rasgos tipográficos (5). La publicación de tres cartas latinas de Lull, incluídas en el volumen I del *Thesaurus novus anecdotorum*, por los benedictinos de San Mauro Martène y Durand, responde ya a la tendencia erudita del siglo XVIII (6).

Más vigorosa es la tendencia a la apropiación de textos lulianos en la lengua vernácula, que implica en realidad una aportación a la prosa nacional francesa. El *Libre d'amic e amat* ha llevado la preferencia en este ramo de actividades. El mismo año en que se imprimía su texto latino en Rouen, veía la luz una traducción francesa anónima (7), al parecer distinta de la más antigua de Gabriel Chappuys que estampara en 1585 Tomás Brummen (8). Una tercera traducción apareció trece años más tarde, también en París—como las anteriores—, por obra del lulista Juan d'Aubry (9). Mencionemos de paso la versión anónima del pseudo-luliano *Liber Artis compendiosae qui Vademecum nuncupatur*, publicada en París en 1627 (10). Con el propósito de promover una divulgación científica de

(2) E. ROGENT y E. DURAN, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927; núm. 205.

(3) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 232.

(4) IDEM, *ob. cit.*, núms. 247 y 248.

(5) IDEM, *ob. cit.*, núms. 210-212.

(6) IDEM, *ob. cit.*, núm. 299.

(7) IDEM, *ob. cit.*, núm. 204.

(8) IDEM, *ob. cit.*, núm. 133.

(9) IDEM, *ob. cit.*, núm. 221.

(10) IDEM, *ob. cit.*, núm. 200.

carácter enciclopédico, Roberto Le Toul, señor de Vassy, un noble al servicio del rey Luis XIII, emprendió la tarea de verter al francés los tratados lógicos de Ramón Lull incluídos por el editor Lázaro Zetzner en sus compilaciones (11). Efectivamente, en 1632 y 1634 aparecieron en París dos colecciones de textos lulianos traducidos, que correspondían a aquellos tratados. La primera comprende cinco obras menores, entre ellas el *Ars brevis*, la *Logica brevis et nova* y la apócrifa *Ars cabbalistica* (12); la segunda se concreta al *Ars generalis ultima*, a la que está antepuesta la versión del *Introductorium magnae artis generalis*, de distinta procedencia (13). Al igual que el editor Zetzner, el señor de Vassy dió por buenos los escritos lulianos que encontró publicados, sin preocuparse de discernir los propios de Lull y los atribuídos, ni de establecer su texto auténtico.

2. De la misma falta de sentido crítico adolecen las biografías del Doctor Iluminado aparecidas en Francia en este siglo, algunas completadas con bibliografía, que responden casi siempre a finalidades de propaganda religiosa. Benito Gonón, un monje del convento de Padres celestinos de Lyón, al que el canciller Gersón dirigiera en otro tiempo alguno de sus opúsculos antilulianos (14), reimprimió en 1625 la biografía de Ramón Lull escrita por el renacentista Carlos Bouvelles en el libro sexto de sus *Vitae et sententiae Patrum Occidentis* (15). Análogamente, una *Vie de Raymond Lulle* fué incluída por M. Colletet en su *Histoire des Vies des Hommes Illustres;* el éxito de esta biografía se desprende del hecho de que, juntamente con una obra alquímica de estilo luliano compuesta por un tal M. Jacob bajo el título de *La Clavicule ou la Science de Raymond Lulle,* alcanzara en diez años tres reimpresiones (16). Otra biografía de Lull fué publicada en una colección de vidas de Santos y Beatos de la Tercera Orden Seráfica con el título: *La saincte Académie de perfection speculative et pratique par le P. F. E. D. D. religieux prestre indigne professeur du troisième ordre de Saint François dit de la Penitence* (17).

Mayor alcance cabe atribuir a un segundo grupo de biografías, que han visto la luz en Francia algo después de las indicadas. Encabeza este

(11) Véase, anteriormente, el capítulo XXI, § II, núm. 29.
(12) Rogent-Duran, *ob. cit.*, núm. 206.
(13) Idem, *ob. cit.*, núm. 209.
(14) Véase, anteriormente, el capítulo XIX, § III, núm. 19.
(15) Rogent-Duran, *ob. cit.*, núm. 196.
(16) En 1646, 1647 y 1655. Véase Rogent-Duran, *ob. cit.*, núms. 226, 227 y 236.
(17) Lyón, 1657. Véase Aviñyó, *Història del Lulisme,* Barcelona, 1925, páginas 531-2.

grupo el presbítero Perroquet con su obra, aparecida en Vendôme en 1667, *La vie et le martyre du docteur illuminé le Bienheureux Raymond Lulle,* que incluye una apología de su persona y de sus obras contra la mentira, la envidia y la maledicencia (18). Para complemento de su labor biográfico-apologética, Perroquet transcribe al francés la lista de los escritos de Lull confeccionada por Alfonso de Proaza, a la que añade por su cuenta un buen número de otros títulos. También el capuchino P. Pacífico de Provins aprovechó la relación de un viaje suyo a Persia para narrar la vida y el martirio de Ramón Lull y hacer de paso una nueva apología del Beato (19). Pero la obra maestra en el género salió de la pluma del Padre Juan M.ª de Vernon, religioso penitente de la Orden Tercera de San Francisco, autor de una Historia general y particular de su Orden en tres tomos, en el primero de los cuales, dedicado a las biografías de sus miembros ilustres que florecieron en los siglos XIII y XIV, inserta un extensísimo estudio sobre Ramón Lull, del cual publicó el mismo año una edición aparte (20) "a ruegos de un personaje bastante conocido en el mundo", según dice. En la dedicatoria al Papa, el P. Vernón califica a su obra de "historia—es decir, biografía—, y apología"; podemos añadir que es, además, una bibliografía. El valor considerable de la misma radica en la amplísima información de que hace gala su autor, a quien fueron remitidos desde Mallorca numerosos documentos y abundantes noticias de todo orden. Asimismo el estudio del P. Vernón contiene datos interesantísimos acerca del desarrollo del lulismo en Francia; el panorama que presenta del lulismo coetáneo, por ejemplo, es completísimo y muy matizado.

En el orden bibliográfico, la mejor producción de la escuela luliana francesa es debida al doctor parisino y canónigo en la catedral de Ginebra Nicolás de Hauteville, quien en 1666 publicó un catálogo sistemático de las obras de Ramón Lull (21) conservadas en las bibliotecas de Mallorca, Barcelona y en las parisienses de la Sorbona, la Cartuja y San Víctor, más una lista suplementaria de los manuscritos lulianos conservados en la biblioteca de San Isidoro, en Roma. En la misma publicación insertó una apología de Ramón Lull y un tratado rotulado *L'art de bien discourir* para aplicación del método luliano a la oratoria "en el púlpito y

---

(18) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 257.

(19) JEAN M.ᵉ DE VERNON, *L'Histoire véritable du bienheureux Raymond Lulle,* París, 1668, cap. XXXI, § 2.

(20) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 258 y 259.

(21) IDEM, *ob. cit.*, núm. 256.

en el foro"; por este último se enlaza con otras tendencias del lulismo, de las que hablaremos en seguida.

3. Al fervor religioso, a la curiosidad literaria o al ideal científico que inspiraron las producciones lulianas anteriores, se mezclaron a las veces motivos turbios que empañaron los esplendores del lulismo francés de esta época. Tal parece haber sido el caso de Juan d'Aubry, de Montpellier, a quien hemos citado ya como traductor. Espíritu aventurero, viajó por Oriente, a donde se marchó para convertir a los infieles, hasta que, descontento por sus fracasos, regresó a Francia. Ejerció primero la profesión de cirujano, se metió después a monje y, finalmente, exclaustrado, se quedó en clérigo secular, de costumbres muy libertinas. Al decir de algunos biógrafos, fué un visionario que, cubriéndose con apariencias de piedad, pretendió imponerse a las gentes sencillas. En sus obras se titula presbítero, párroco de Nuestra Señora de la Asunción y médico ordinario del Rey. Juan d'Aubry profesó un lulismo exaltado, con cuyo marchamo echó a volar por el mundo unos libros fantásticos de alquimia. No se contenta con menos que con dar a Ramón Lull el tratamiento de Santo y afirma que sus obras debieran ser aceptadas como las de un Padre de la Iglesia. Escribió unos *Mirabilia mirabilium, maxime admirandarum doctoris archangelici Sancti Raymundi Lulli* (22), en los que se contiene, al parecer, una apología luliana. Pero su obra capital, escrita en el propio idioma, lleva el rimbombante título *Le Triomphe de l'Archée et la merveille du monde ou la médecine universelle et véritable pour toutes sortes de maladies* (23), y en ella establece la doctrina médica "por razones necesarias y demostraciones infalibles, que ninguna persona de buen sentido puede contradecir". El autor utiliza todos los resortes de la propaganda, porque reserva una buena parte del contenido a las cartas recibidas en acción de gracias por sus curaciones de enfermedades tenidas por incurables y a las consultas formuladas y evacuadas que le hicieron "los más sabios médicos, boticarios y cirujanos de Europa". El éxito respondió a las esperanzas de su autor, en vida del cual —Juan d'Aubry murió en 1667— se agotaron por lo menos cinco ediciones del texto original y fué traducida la obra a cinco idiomas más, a saber, latín, castellano, italiano, inglés y alemán (24). Si ponemos aparte las ediciones anónimas de textos lulianos de alquimia que ya hemos men-

(22) Rogent-Duran, *ob. cit.*, núm. 222.

(23) Idem, *ob. cit.*, núms. 240-242.

(24) El autor, en una de sus reediciones del texto francés, pone cuatro, y Salzinger le añade el alemán. El texto latino, calcado en la tercera edición francesa, vió la luz en Francfort el año 1660.

cionado, hay que saltar de Juan d'Aubry al médico suizo Juan Jaime Manget (1652-1742), editor de la *Bibliotheca chemica curiosa* (25), para encontrar en Francia otra manifestación importante de la alquimia luliana.

4. El lulismo doctrinal del siglo XVII ha cristalizado en Francia en dos corrientes principales: la retórico-utilitaria y la lógico-enciclopédica. Los autores pertenecientes a la primera tendencia han ponderado la utilidad del Arte de Lull en la oratoria, especialmente en la oratoria sagrada; con cuya aplicación acostumbran relacionar el cultivo de la mnemotécnica. En este segundo aspecto el Arte de Lull es presentada como una clave segura para manejar los resortes de la memoria artificial. El franciscano Hugo Carbonel parece haber sido el iniciador de este género literario luliano, que, por lo demás, tiene sus precedentes en el siglo anterior, con su *Secretum explicitum artis lullianae,* para uso de predicadores, que entre 1620 y 1621 obtuvo tres ediciones (26). Pero esta obra quedó inmediatamente eclipsada por otra análoga de más amplios horizontes, escrita por Juan Belot, abogado del Consejo privado del Rey, bajo el sugestivo título *La Réthorique par laquelle on peut discourir de ce qui est propre en l'oraison et disputable par dialectique, selon la subtilité de l'art lulliste et autres arts plus secrets* (27). Como se ve, Belot le saca ventaja a Carbonel, pues ofrece una obra útil a la vez en la dialéctica y en la oratoria, así civil como religiosa. En el subtítulo presenta su engendro como *l'oeuvre des oeuvres ou le plus parfaict des sciences steganographiques, paulines, armadelles et lullistes. Par lesquelles facilement se comprend, s'apprend et l'on cognoist son génie, et par iceluy la perfection de toutes les sciences,* y agrega que este saber puede ser adquirido en nueve lecciones contenidas en el libro, en el cual por añadidura se incluye un arte de predicar y perorar doctamente sobre toda clase de textos de la Sagrada Escritura u otros temas cualesquiera, sin preparación ni estudio, gracias a un secreto admirable. Lanzado por la senda de las artes ocultas, Belot acabó de recorrerla, y, andando el tiempo, ya no se contentó con reeditar su libro de retórica, sino que le antepuso una quiromancia, una fisiognómica y un tratado de las adivinaciones, de los augurios y de los sueños; en medio de tanto fárrago ocultista aparece un *Traicté de la mémoire artificielle ou l'Art de Raymond Lulle.* Así

---

(25) Ginebra y Colonia, 1702. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 285 y 286. Recuérdese, asimismo, lo escrito anteriormente en el capítulo XVIII, § IV, núm. 28; pág. 48 del presente tomo.

(26) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 189-191.

(27) IDEM, *ob. cit.,* núm. 194.

cobró forma definitiva la producción de Juan Belot, "profesor en ciencias divinas y celestes"; un impresor de Rouen la divulgó en 1640 (28). No hacía falta tanto reclamo para que los espíritus ingenuos se sintieran cautivados. La obra gustó, en efecto, y hubo necesidad de reimprimirla hasta seis veces: tres en Rouen, en los años de 1662, 1669 y 1688; dos en Lyón, en 1654 y 1672, y una en Liège, en 1704 (29). La *Rethorica* de Belot no sólo arrinconó el ensayo similar de Carbonel, sino también una anónima *Rhetoricorum Raimundi Lullii nova evulgatio,* publicada en París en 1638 (30), que contiene una exposición de los principios del sistema luliano extraídos del *Ars magna* y del *Ars brevis* (31).

5. A las varias tendencias descritas del lulismo francés seiscentista gana en vigor la corriente lógico-enciclopédica que, inaugurada por Lavinheta, se había ido robusteciendo a lo largo del siglo XVI. En rigor, debiéramos empezar aquí por el jurista italiano Julio Pace, cuya *Ars lulliana emendata,* tanto en su texto original como en su versión francesa, vió la luz en Francia durante el reinado de Luis XIII; pero ya fué anticipada la mención (32). En gracia a la brevedad, no nos detendremos en los *Commentaria in Artem atque in Metaphysicam, seu de ente universalissimo secundum Raymundum Lullum* del terciario franciscano Basilio de Poligny (33), ni en los casi desconocidos tratados lógico-cabalísticos de Pedro de Santa Elena (34). Preferimos ocuparnos en seguida de los tres máximos representantes del lulismo enciclopédico francés del siglo XVII: el presbítero Pedro Morestell, el noble señor de Montarcis Pedro de Baudouin y el capuchino fray Ivo de París.

Del primero sabemos que nació en Tournus en 1575, ejerció la cura de almas en Saint-Nicolas-de-la-Taille, obtuvo una canonjía en Évreux y murió en 1658. Fué preceptor del duque de Elboeuf, a quien están dedicadas las tres obras de escuela luliana que compuso: la *Academia Artis*

---

(28) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 215.

(29) IDEM, *ob. cit.*, núms. 245, 266 y 273; 235 y 267, y 289.

(30) IDEM, *ob. cit.*, núm. 213.

(31) Una manifestación tardía del mismo género es la *Introduction au Grand Art de Raymond Lulle* de PEDRO DE RIANS, publicada en Aviñón en 1746, juntamente con un extracto de la *Retórica eclesiástica* del dominico español Fray LUIS DE GRANADA, para uso de religiosos predicadores (véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 337).

(32) Véase, anteriormente, el cap. XXI, § II, núm. 27. También en Italia perduró durante el siglo XVII la tendencia lógico-enciclopédica del lulismo, cuyo más significado representante parece haber sido el capuchino boloñés Fray Luis Sabbatini (véase M. BATLLORI, *Un lul-lista bolonyés del XVII.e segle,* "Homenatge a A. Rubió i Lluch", Barcelona, 1936; vol. II, págs. 191-216).

(33) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 224.

(34) IDEM, *ob. cit.*, núm. 237.

*Kabbalisticae,* editada en París en 1611; la *Regina omnium scientiarum,* que vió la luz en Rouen en 1631, y la *Encyclopaedia sive artificiosa ratio et via circularis ad Artem Magnam Raymundi Lulli,* aparecida también en Rouen en 1646 (35). A juzgar por esta última, Morestell es todavía un renacentista, muy versado en las letras clásicas—el primer vocablo del título, *encyclopaedia,* está en caracteres griegos—, que escribe con elegancia y pulcritud y aconseja a los lulistas que se ejerciten en la lengua latina para disimular con la belleza del estilo la barbarie de los términos lulianos (36). Morestell presenta su obra como una simple introducción al Arte magna (37), aunque sería más exacto decir a todo el sistema lógico del Doctor Iluminado, porque también acoge las doctrinas y los símbolos del *Arbor scientiae.* En rigor, Morestell continúa la tradición del tolosano Pedro Gregoire, hasta en sus componendas con el aristotelismo. Así, las tres partes en que la obra se divide corresponden a las tres operaciones lógicas de la mente: la primera versa sobre la invención de los términos; la segunda muestra la manera de mezclar las figuras y de formar las complexiones, y la tercera enseña a encontrar los términos medios, a pergeñar los argumentos, a soltar las dificultades y a manejar el método. Junto a las auténticas figuras y tablas lulianas figuran otras similares, si bien de contenido y procedencia distintos. En el prefacio, Morestell encomia, además de la prontitud y de la facilidad del Arte luliana, que la hacen asequible en pocos meses, incluso a los impúberes, su generalidad y certeza, que permiten hallar la verdad sobre cualquier cosa sin ayuda de otros conocimientos (38). Frases y conceptos de Agripa y Jordano Bruno resuenan notoriamente en estas páginas.

Influencias más modernas se adivinan en dos de las producciones de Pedro Baudouin de Montarcis, secretario de la princesa Catalina de Lorena, de quien en la edición maguntina de las *Opera R. Lulli* se afirma que fué insigne lulista y compuso un gran número de volúmenes sobre el Arte general y sobre las artes y ciencias especiales. Al parecer, la ma-

---

(35) Rogent-Duran, *ob. cit.,* núm. 225; sin embargo, las dos primeras obras no aparecen registradas. Su autor las cita en el prefacio de la tercera.

(36) "... excolant linguam latinam ut eleganti paraphrasi possint barbariem tegere lullianorum terminorum in hac arte..." *(Prefacio.)*

(37) "... lucerna est in Artem magnam et mirabilem magni et mirabilis viri illuminati Doctoris Raymundi Lullii..." *(Ibid.)*

(38) "... cujus ea generalitas ac certitudo, ut se sola sufficiente, nulla alia praesupposita, errore omni remoto, de omni re scibili veritatem ac scientiam sine difficultate invenire faciat. Habet enim principia universalia, generalissima ac notissima cum mutua quadam habitudine ac artificioso discurrendi modo in quibus omnium aliarum scientiarum principia et discursus tamquam particularia in suo universali elucescunt..." *(Ibid.)*

yoría de estas obras quedaron manuscritas; conocemos tan solo el *Traité des fondements de la science générale et universelle* y el *Traité de la raison* (39). El primero cifra su objeto en establecer las máximas inmediatas y mediatas del saber y en hallar el método para derivar de ellas teoremas, inducciones y consecuencias, siempre en busca de las verdades más altas e importantes. La eficacia del método propuesto la comprueba el autor en su aplicación a las cuatro siguientes proposiciones "muy famosas": 1.ª Que Dios es uno en esencia. 2.ª Que Dios produce y obra infinitamente en Sí mismo. 3.ª Que el mundo ha sido creado por Dios; y 4.ª Que el conocimiento intelectivo de Dios, de que el alma es capaz, no destruye el mérito de la fe. El segundo tratado indaga el origen de la razón; lo que ella es en Dios, en el arte y en la naturaleza, y cómo por su medio se puede descubrir la verdad, pasar a sus aplicaciones y ascender otra vez a los principios del conocimiento que lo son en sí y según la ciencia general. Inesperadamente la obra se transforma en un "tratado de la clave de los secretos de la Naturaleza" y se desliza hacia desarrollos alquimistas. A pesar de lo cual, cabe percibir en ella resonancias cartesianas.

Al capuchino fray Ivo de París debemos la enciclopedia más ambiciosa de inspiración luliana, aparecida en Francia en este período, cuyo título es: *Digestum Sapientiae, in quo habetur scientiarum omnium rerum divinarum atque humanarum nexus et ad prima principia reductio* (40). El *Digestum Sapientiae* contiene una exposición de la ciencia universal o sabiduría—*sapientia*—, cuyos fundamentos el autor reconoce en el Arte de Ramón Lull; de la cual toma, por lo mismo, el punto de partida, si bien introduce en ella las reformas necesarias para reelaborar dicha ciencia a la altura de su tiempo. Una idea cardinal preside al *Digestum Sapientiae:* la reducción de las varias ciencias particulares a unidad, de suerte que por la fusión de sus principios se constituya la ciencia universal que el autor anda buscando. El procedimiento más eficaz para conseguirlo consiste en la reducción de los conceptos—o términos—primarios de cada ciencia a los conceptos primarios lulianos. Anudada de esta forma la cadena entre la ciencia universal y el sistema de las ciencias particulares, Fray Ivo considera garantizado el descenso de aquélla a éstas y se atreve a afirmar, en consecuencia, que la ciencia universal no sólo capacita para el hallazgo ulterior de cualquier otro saber, sino que nos pone

---

(39) Rogent-Duran, *ob. cit.*, núms. 231 y 261.

(40) Lyón, 1672. Es la edición más conocida; pero la obra fué publicada anteriormente, al parecer en París entre 1648 y 1650. En 1659 el jesuíta P. Sebastián Izquierdo la comentó extensamente.

actualmente en posesión de él. El ideal de la sabiduría obtiene así pleno cumplimiento.

6. Paralelamente al espléndido florecimiento del lulismo francés seiscentista, cuyo variado panorama hemos intentado abocetar en las páginas anteriores, la boga de Lull tomó incremento en Alemania, hasta originar en ciertos medios culturales una verdadera "luliomanía". Sin embargo, el intenso movimiento lulista alemán del siglo XVII, cuyo empuje se dilata por cierto hasta una buena parte del siglo siguiente, ofrece unas características propias. En líneas generales, podríamos decir de él que se desinteresa de la persona de Ramón Lull y de los valores meramente literarios de su obra, para centrar su atención en el contenido filosófico del sistema, y aun, más estrictamente, en dos aspectos del mismo, a saber: la alquimia y el Arte general. Las dos series de compilaciones que el editor estrasburgués Lázaro Zetzner divulgó a partir de 1598, y que tanto él como sus herederos fueron reproduciendo a intermitencias por espacio de diez lustros (41), responden al interés por los dos aspectos indicados de la doctrina luliana que flotaba en el ambiente. Fuera de ellas, no encontramos a lo largo del siglo XVII ni ediciones ni traducciones alemanas de obras de Lull, salvo unas pocas ediciones de textos apócrifos de alquimia, que constituyen manifestaciones rezagadas de las corrientes editoriales del siglo precedente. Tampoco existen trabajos biográficos ni bibliográficos acerca de Ramón Lull, pues casi no vale la pena de mencionar la biografía arreglada por el P. Fortunato Hüber para su *Menologium franciscanum* (42). Incluso la alquimia doctrinal luliana, a título de tendencia simplemente médica y experimental, se reduce a unos escasos comentarios del profesor de Tubinga Juan Gerhard (43) y a una tardía y esporádica producción anónima aparecida en 1703 con el llamativo título *Lullius redivivus denudatus oder Neubelebter und gründlicherklärter Lullius* (44). En cambio, la alquimia—la supuesta alquimia luliana—, en cuanto encierra la clave para penetrar los secretos de la Naturaleza, es considerada como la manifestación más convincente del método inventivo que los sabios de la época buscan con afán en su anhelo por remediar la impotencia de la lógica aristotélica y sustituirla por un instrumento eficaz para el hallazgo de nuevas verdades, que haga posible el progreso de la humanidad. La curiosidad por la alquimia se subordina, pues, a la

(41) Véase, anteriormente, el capítulo XXI, § II, núm. 29.

(42) Citada por el P. Honorio Cordier y otros lulistas maguntinos, que mencionaremos en el § siguiente.

(43) Véase Rogent-Duran, *ob. cit.*, núms. 216, 217 y 229.

(44) Idem, *ob. cit.*, núm. 288.

aspiración más honda de encontrar un Arte lógica inventiva, de la cual las experiencias alquímicas representan, simplemente, una aplicación particular.

Desde los tiempos de Juan Enrique Alsted y Amós Comenio (45), la búsqueda del Arte inventiva iba asociada a los ensayos de constitución de una ciencia general, que con el nombre de *pansofía* o *pantosofía* incluyera en su seno de una manera explícita, o siquiera implícita, todas las verdades asequibles al entendimiento humano. Por una coincidencia histórica, no del todo casual, el nombre de Ramón Lull presidía a tales ensayos. El Arte magna, y aun el sistema luliano entero, fueron aceptados entonces, si no como la realización, por lo menos como el primer esbozo de dicha ciencia general, trazado a designio. A sus modernos adeptos incumbía la misión de desarrollar las ideas matrices alumbradas por Lull, hasta la creación definitiva del nuevo y anhelado saber. El movimiento alemán de la pantosofía contribuyó a vigorizar las tentativas de reforma del Arte luliana en sentido enciclopédico aparecidas en estos siglos, que abundaron extraordinariamente en la Alemania del siglo XVII. Conviene tener todavía en cuenta otro factor, cual es la resuelta oposición de algunos grandes pensadores a que el Arte de Lull fuese mezclada en los intentos de constitución de la ciencia general. De hecho, en los albores de la filosofía moderna fué entablada, de un cabo a otro de Europa, una polémica para esclarecer si en el Arte de Lull había que ver el germen, o, contrariamente, el obstáculo, para la constitución de un saber universal conforme a las exigencias de los tiempos. Urge registrar esta manifestación singularísima del antilulismo europeo, como preámbulo indispensable para comprender el sentido y alcance del lulismo alemán coetáneo.

7. Abre la polémica Renato Descartes, al englobar el Arte de Lull en su anatema contra la silogística tradicional, en un conocido pasaje del *Discours de la méthode*, "... toda vez que—escribe—los silogismos y la mayoría de los otros expedientes lógicos más bien sirven para explicar a un tercero las cosas ya sabidas o, como el Arte de Lull, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas..." (46). Dos cartas de fecha anterior, enviadas desde Holanda a su amigo Isaac Beeckmann (47),

(45) Véase, anteriormente, el capítulo XXI, § II, núms. 30 y 31.

(46) *Discours de la méthode*, 2.ème partie ("Oeuvres", ed. Adam-Tannery, t. VI, París, 1902, pág. 17).

(47) Las cartas de Descartes a Beeckmann llevan fecha de 26 de marzo y 29 de abril de 1619; y la contestación de éste, de 6 de mayo siguiente. En la primera de las tres está el pasaje relativo a la invención del análisis geométrico, que ahora aduciremos. Todas ellas pueden consultarse en el tomo X de la edición citada de las "Oeuvres", donde está la correspondencia.

ayudan a explicar la severidad de este juicio. Según se desprende de la primera, Descartes acababa de trabar conocimiento en una hospedería de Dordrecht con un erudito que se vanagloriaba de hablar una hora seguida sobre cualquier materia, valiéndose del Arte luliana; durante una segunda hora, sobre otra materia distinta, y así durante veinte horas. Este erudito había aprendido en las obras de Cornelio Agripa la clave para manejar a su antojo los secretos de dicha Arte. Descartes se sintió repelido por la locuacidad de aquel viejo, más propia para despertar la admiración de los necios que para descubrir la verdad; y llegó a convencerse de que toda su habilidad se reducía al manejo de unos cuantos lugares comunes, a base de los cuales fabricaba constantemente los mismos o parecidos argumentos. Por no tener a mano los Comentarios de Agripa al Arte de Lull, encarga a su amigo que los vea y le dé su opinión; y, efectivamente, en carta del mes siguiente Beeckmann notifica a Descartes que ha examinado dichos Comentarios y no le merecen una opinión mejor que la que él mismo le había anticipado (48).

En otro aspecto, entre Lull y Descartes existen algunas coincidencias tan profundas, que han dado pie a señalar una posible infiltración de influencias lulianas en el sistema de Descartes (49). Obsesionado éste—como Lull—por la enciclopedia de las ciencias, se acoge al simbolismo luliano, un tanto abreviado ahora, del *Arbre de Sciència,* a fin de establecer la unidad del saber. Cierto que las directrices filosóficas de Descartes son muy otras; pero los moldes para contener y unificar todo el saber conocido y cognoscible, son perfectamente lulianos. "Así, toda la filosofía—se lee en la carta-prefacio a la traducción francesa de los *Principia philosophiae* (50)—es como un árbol, cuyas *raíces* son la metafísica, el *tronco,* la física, y las *ramas* que parten de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la ética." Lull considera el fruto como el fin plenamente realizado, "... e per açò están los fruyts en les cimes del arbre, e ha en ells pus de sabor e de utilitat que en les altres parts del arbre..." (51). Parecidamente añade Descartes: "Ahora bien, como que ni de las raíces

(48) En el diario de I. Beeckmann figura una nota, escrita entre el 2 y el 14 de mayo de 1619, intitulada: *Ars Lullii cum Logica collata,* en la que su autor se refiere tanto a Lull como a Agripa.

(49) J. Bertrán y Güell, *Influencias lulianas en el sistema de Descartes,* Barcelona, 1930. Sin embargo, esta tesis doctoral, leída en la Universidad de Lovaina, peca de alguna exageración.

(50) *Les principes de la philosophie,* "Oeuvres", edición citada, vol. IX, 2.ª parte, págs. 1-20.

(51) *Arbre de Sciència,* "Del fruyt del Arbre elemental" (ed. de Mallorca, vol. I, pág. 46).

ni del tronco de los árboles, sino solamente de las extremidades de sus ramas, se cogen los *frutos,* así la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no pueden aprenderse sino las últimas." En fin, con una fe en los principios de su filosofía, que recuerda la que el Doctor Iluminado tuvo siempre en los principios de su Arte general, concluye el autor del *Discurso del método:* "El último y principal *fruto* de estos *Principios* está en que, cultivándolos, podrán ser descubiertas muchas verdades que yo no he explicado, y así, pasando paulatinamente de unas a otras, adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la filosofía y elevarse de este modo al más alto grado de la sabiduría."

Descartes recoge, pues, de Lull la idea de la unidad del saber; pero se aparta de él en su realización, porque prefiere dar a su método un revestimiento matemático. En la primera de las dos citadas cartas a su amigo Beeckmann escribe estas preciosas palabras: "... para declararte llanamente mis intenciones, en vez del Arte breve de Lull me propongo construir una ciencia absolutamente nueva, apta para resolver según normas generales todas las cuestiones posibles sobre cualquier género de cantidad, así continua como discreta, aunque cada una según su índole". Al Arte general de Lull Descartes sustituye, pues, su invento genial de la geometría analítica (52).

8. En una postura análoga está colocado el otro gran iniciador de la filosofía moderna, Francisco Bacon, barón de Verulam. También éste clama contra un pretendido método, indigno del nombre de tal, practicado por algunas personas más vanidosas que doctas, al que sería mejor llamar "método de la impostura", aun cuando gusten mucho de usarlo ciertos hombres que se meten en todo. Este método da un barniz superficial de saber, del cual cualquier pretencioso con sólo una escasa erudición puede abusar ostentosamente. "Tal fué—dice—el Arte de Lull y la Tipocosmia cultivada por algunos, que no consisten en otra cosa que en un simple montón de palabras relativas a un Arte determinada; de suerte que, quienes sean diestros en manejar con presteza dichos vocablos, crean que han aprendido a la perfección también la disciplina. Tales conjuntos de conocimientos semejan un cajón de sastre, donde se encuentran retazos a granel, pero nada que valga gran cosa" (53).

---

(52) La inspiración luliana de Descartes en la invención del análisis geométrico ha sido indicada por JACQUES CHEVALIER, *Y a-t-il une philosophie espagnole?,* "Estudios eruditos "in memoriam" de A. Bonilla y Sanmartín", vol. I, Madrid, 1927, pág. 3.

(53) *De dignitate et augmentis scientiarum,* en las "Opera omnia", Leipzig,

Pero, a renglón seguido, Bacon propugna asimismo la idea de un saber universal. En su opinión, convendría "construir una ciencia en la que se recapitulasen los axiomas que no son privativos de las ciencias particulares, antes convienen en común a una pluralidad de ellas (esos principios deben ser tales por su propia índole) y transmiten a las varias ciencias una eficacia originaria y suprema... Esta ciencia es la madre de las otras" (54). Con sólo poner las dignidades en vez de los axiomas, la fórmula baconiana se aproxima, bastante más que la cartesiana, al Arte general de Lull.

9. A la vista de los juicios transcritos, se obtiene la impresión de que Descartes y Bacon conocieron el Arte luliana superficialmente y sólo a través de la deformación que le imprimió Agripa con sus *Commentaria* y divulgaron sus secuaces. Por lo mismo, se experimenta una agradable sorpresa al abrir el *Syntagma philosophicum* del canónigo de Dijón Pedro Gassendi, publicado en Lyón en 1649, y encontrarse con que en su primera parte, dedicada a la lógica, y en el primer libro de ésta, dedicado a historiar sus orígenes, figura una extensa exposición del Arte de Lull, hecha, al parecer, de primera mano, que ocupa varias páginas. Gassendi dedica a Lull un capítulo (55), a continuación de Zenón, Euclides de Megara, Platón, Aristóteles, los estoicos y Epicuro, a título de fundador de una lógica nueva, que con buen tino busca, no en la *Logica nova,* de orientación aristotélica, pese a su título, sino en el *Ars magna* y en su epítome del *Ars brevis*. Yerra, empero, Gassendi en el enfoque, por no distinguir con Lull entre lógica y Arte general; lo cual empequeñece su visión del ensayo luliano y explica su empeño en interpretarlo como una variante artificiosa de la lógica aristotélica. Por lo demás, Gassendi

---

1694; lib. VI, cap. II, pág. 155. He aquí el texto íntegro: "... Nonnulli viri, magis tumidi quam docti, insudarunt circa methodum quandam, legitime methodi nomine haud dignam, cum potius sit methodus imposturae; quae tamen quibusdam ardelionibus acceptissima procul dubio fuerit. Haec methodus ita scienciae alicujus guttulas aspergit, ut quis sciolus nonnulla eruditionis ad ostentationem possit abuti. Talis fuit Ars Lullii, talis Typocosmia a nonnullis exarata; quae nihil aliud fuerint quam vocabulorum artis cujusque massa et acervus, ad hoc ut, qui voces artis habeant in promptu, etiam artes ipsas perdidicisse existimentur. Hujus generalis collectanea officinam referunt veteramentariam, ubi praesegmina multa reperiuntur, sed nihil quod alicujus sit pretii."

(54) "... ut designetur aliqua scientia, quae sit receptaculum axiomatum, quae particularium scientiarum non sint propria, sed pluribus earum in communi competant (ista autem principia ex eodem talia esse debent), quae vim quandam habeant primitivam et summariam ad scientias..., quae sit mater aliarum..." *(Ibid.)*

(55) Es el capítulo VIII. Véase, en las *Opera omnia* (Florencia, 1727), el vol. I, pág. 49 y sigs

desarrolla con cierto detalle las trece partes de que consta la doctrina general del Arte de Lull (56).

Más adelante (57), Gassendi emite un juicio crítico acerca del Arte magna y breve de Lull, por cierto nada halagüeño. Señala en ella como elementos aceptables únicamente aquellos que están tomados de la lógica vulgar; pero ignora qué provecho se puede sacar del complicado aparato de figuras, células, tablas, cámaras, letras, posiciones, transposiciones y otros artilugios. Por lo demás, a pesar de su conocimiento directo de las obras lulianas, Gassendi no ha sabido sobreponerse a las deformaciones que el Arte de Lull ha sufrido en manos de los renacentistas. Ya antes, en su exposición, la había presentado como una ciencia cabalística. Pues bien, en su crítica, reincide en la errónea perspectiva de Bacon y Descartes y, como ellos, protesta de que a base del Arte luliana se pueda hablar un día entero sobre una materia que se desconoce. "Esto no es lo que piden los hombres cuerdos, amantes de saber algo más que palabras" (58). En especial, arremete contra la pretensión de constituir con semejante instrumento una ciencia universalísima de todas las cosas, de suerte que, con sólo emplearse en serio en su cultivo durante un año, sus adeptos salgan tan sabios que puedan disertar copiosamente sobre cualquier asunto; unas áridas combinaciones de letras o de palabras—objeta—no pueden dar un saber infinito. El tópico ambiente, del que vive Gassendi, se delata en su confesión de que no le ha ocurrido en su vida topar con un luliano de la índole descrita. Admite que los haya, capaces de disertar con ayuda del Arte sobre algunas materias que tengan aprendidas; en todo caso, su capacidad les provendría, no del Arte, sino de los conocimientos que poseyeren.

Los mismos tópicos antirretóricos y anticabalísticos reproduce, en la 17.ª de sus *Reflexiones in Philosophiam* el P. Renato Rapin, quien acusa encima a Ramón Lull de haber aprendido de los árabes la alquimia y de haberla introducido en España y en Italia *(sic)*. Por su parte, el benedictino Juan Mabillon aconseja una vez más a sus monjes, como Gersón en otro tiempo, que se abstengan de tales lucubraciones, que reputa peligrosas para la vida contemplativa y ascética. Pero huelga continuar la serie de alegatos antilulianos; pues, si bien éstos no se extin-

---

(56) Véanse, anteriormente, en el capítulo XIII, § II; págs. 427-455 del tomo I.

(57) *De logicae fine,* cap. VI; en el *Syntagma philosophicum,* pars I, lib. II (véase, en las *Opera omnia* citadas, el vol. I, págs. 79 y sigs.).

(58) "... at non est hoc sane quod viri cordati, aliudque amantes quam verba, requirunt...".

guen a lo largo de la filosofía moderna, no aportan ya ninguna idea sustancialmente nueva.

10. Interesa, en cambio, examinar el efecto producido por esas críticas en la dirección lógico-enciclopédica del lulismo, que florecía esplendorosa en Alemania. Ya hemos apuntado que, siguiendo una orientación introducida por los comentaristas de Lull en el siglo anterior, los lulianos seiscentistas emprenden una reforma del Arte para hacerla viable en las nuevas condiciones de la época. Abundan los ensayos de este tipo en términos que, de examinarlos todos, alargaríamos el presente artículo hasta la pesadez. Sin perjuicio de estudiar ahora la línea principal de tan interesante movimiento ideológico, que tiene su inmediato antecedente en la obra de un jesuíta español, el P. Sebastián Izquierdo, y, por el intermedio de otro jesuíta, el P. Atanasio Kircher, repercute en Leibniz, nos contentaremos con la sola mención de otros ensayos similares aparecidos en el mismo tiempo, como son: la *Via ad diversas scientias artesque* de Jano Cecilio Frey (59), a quien Leibniz cita como expositor del Arte magna luliana; los *Artis Cyclognomonicae libri tres* del médico de Lovaina Cornelio Gemma (60), autor de un ensayo sincretístico en el que funde ideas de Hipócrates y Galeno con otras de Platón y Aristóteles para fabricar un método inventivo capaz de penetrar los misterios escondidos no sólo en la medicina, sino también en las demás artes y ciencias; las *Pantosophiae sacro-prophanae,* de W. Ch. Kriegsmann (61); la *Magia universalis naturae et artis,* del jesuíta Gaspar Schott (62); la *Via regia ad omnes scientias et artes,* de Gaspar Knittel, otro jesuíta (63), escrita a manera de epítome del Arte combinatoria del P. Kircher, y el *Ars lulliana,* de Juan Schupp y Daniel Richter (64).

---

(59) Publicada en 1628.

(60) Amberes, 1659. El título completo dice así: *Artis Cyclognomonicae libri tres doctrinam ordinum universam unaque philosophiam Hippocratis, Platonis, Galeni et Aristotelis in unius communissimae ac circularis methodi specimen referentes, quae per animorum triplices orbes ad sphaerae coelestis similitudinem fabricatos, non medicinae tantum arcana pandit mysteria, sed et inveniendis construendisque artibus ac scientiis caeteris viam compendiariam patefacit.*

(61) Speyer, 1670; hay otra edición de Oxford, 1677. He aquí el título íntegro: *Pantosophiae sacro-propnanae a Raymundo Lullo in artem redactae, nunc elimatae ac locupletatae Tabula cum synoptica in eandem introductione.*

(62) Würzburg, 1657.

(63) Praga, 1682 y 1691. Su título completo es: *Via regia ad omnes scientias et artes, hoc est, Artem universalem scientiarum omnium artiumque arcana facilius penetrandi.*

(64) Erfurt, 1706. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 290. Copiamos su títu'- *Ars lulliana, hoc est, facillima methodus docendi discendique, sermonis latini non dicendi tantum, verum etiam pure loquendi facultatem quoad a nobis fieri hoc*

El P. Sebastián Izquierdo, natural de Alcaraz (Albacete), antiguo profesor de Teología en la Universidad de Alcalá, publicó el año 1659, en Lyón, una obra titulada *Pharus scientiarum* (65), que obtuvo una resonancia europea inmediata (66). En el prefacio de la misma, notabilísimo, el P. Izquierdo anuncia su propósito de crear una enciclopedia o ciencia de las ciencias, que abarque el saber universal (67). Para el debido planteamiento del asunto, el autor establece cinco supuestos previos: 1.°, todas las ciencias humanas son reducibles a dos; a saber, la Física, que estudia las cosas en su estado existencial, y la Metafísica, que considera su ser esencial (o quiditativo). 2.° En toda ciencia humana lo universal es lo más valioso, no sólo por su mayor certeza y notoriedad, sino también porque, cuanto más universal es una verdad, mayor número de otras verdades contiene; de donde se infiere el enorme interés que ofrece la investigación de las verdades universalísimas y, también, de los conceptos universalísimos. 3.° Hay dos clases de conceptos universales: los de primera y los de segunda intención, que el P. Izquierdo define con la lógica al uso. Los primeros escasean; en cambio, los segundos abundan y se emplean mucho en las ciencias. De este empleo tan frecuente resulta la necesidad de investigar la naturaleza de nuestros conceptos. "Pues, como que en el estado actual nosotros conocemos las cosas y ellas se aparecen a nosotros o nos son representadas muy diversamente de como son en sí, a menos que sepamos discernir con diligencia y con rigor el ser que tienen en nuestra mente y el ser que tienen en sí mismas, esta-

---

*tempore possit, primum quidem a Raimundo Lullio, genere italo, vel inventa vel usui hominum reddita.*

(65) El título entero es éste: *Pharus Scientiarum ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus acquisibilem pertinet, ubertim iuxta atque succincte pertractatur; scientia de scientia, ob summam universalitatem utilissima, scientifisque iucundissima, scientifica methodo exhibetur; Aristotelis organum iam pene labens restituitur, illustratur, augetur atque a defectibus absolvitur; ars demum legitima ac prorsus mirabilis sciendi omnesque scientias in infinitum propagandi et methodice digerendi, a nonnullis ex antiquioribus religiose celata, a multis studiose quaesita, a paucis inventa, a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte et absque involucris mysteriorum in lucem proditur. Quo verae Encyclopaediae orbis facile a cunctis circumvolvendus, eximio scientiarum omnium emolumento, manet expositus.*

(66) El P. Izquierdo no pertenece, en rigor, a la escuela luliana. Por ello, y porque la influencia de su obra se proyectó sobre todo fuera de España, hemos omitido su nombre en la historia del lulismo español del siglo XVII (capítulo XXI, § III). Éste más bien le fué hostil; el P. Francisco Marzal, por ejemplo, combate sus puntos de vista (véanse dichos capítulo y §, núm. 44).

(67) "... Encyclopaediam, seu scientiam de scientia et scibili in universum..., tradere operae, operis praesentis intentio est..."

remos muy expuestos a caer en el error" (68). El P. Izquierdo concluye de ahí la necesidad de anteponer a las ciencias físicas y metafísicas "una cuidadosa investigación de la naturaleza de nuestros conocimientos y de nuestro modo de conocer en el estado presente y, asimismo, de la naturaleza y modo de proceder de la ciencia humana en su más amplio sentido" (69). 4.° "Es posible un Arte universal del saber que capacite al entendimiento humano para adquirir con mayor facilidad y brevedad todas las ciencias, aumentarlas indefinidamente y aplicarlas metódicamente de un modo admirable "(70). Pues, si las facultades humanas más imperfectas que el entendimiento cuentan con artes propias que les ayudan a desplegar su acción, como son las artes liberales y aun las manuales, con mayor razón el entendimiento ha de contar con un arte suya que le perfeccione en su actividad de conocer. Ya los antiguos, entre ellos Platón y Aristóteles, descubrieron, o por lo menos buscaron, un Arte tal. "Más hacia nuestros tiempos, Ramón Lull divulgó y llevó a la práctica su maravillosa Arte con notable provecho" (71). Todavía hubo después quien se ocupó en perfeccionarla o en hallar otra nueva. Es decir, el Arte universal del saber pasó ya de la fase de mera posibilidad a ser realizada totalmente, o siquiera en buena parte, por autores antiguos y modernos (72). 5.° "La Enciclopedia, llamada en latín ciencia orbicular o circular, no consiste, contra lo que piensan algunos, en un aglomerado de todas las ciencias, sino en una ciencia especial que, por razón de su misma universalidad, contiene en su seno todas las otras ciencias, sin excepción, e incluso a sí misma. Ella es la ciencia de la ciencia, el saber universal, cuyo objeto es la ciencia humana en su máxima extensión, y

---

(68) "... Etenim, cum nos pro statu praesente res cognoscamus atque adeo illae nobis appareant sive repraesententur longe aliter quam sunt in se, nisi solerter probeque sciamus discernere esse quod illae prout sunt in mente nostra obiective habent ab esse quod habent in se, obnoxii valde decepticni incedemus..."

(69) "... Unde tandem concluditur ad veritates omnes tum physicas tum metaphysicas omnium omnino scientiarum perscrutandas et assequendas eximie conferre accuratam speculationem praemittere de natura nostrarum intellectionum de modoque intelligendi nostro pro statu praesente de naturaque subinde de modoque procedendi scientiae humanae sumptae latissime."

(70) "... Possibilem esse Artem universalem sciendi qua intellectus humanus ad omnes scientias brevius faciliusque acquirendas ac sine fine propagandas methodiceque dirigendas mirum in modum adiuvetur..."

(71) "... Iam vero prope nostra saecula Raymundus Lullius suam illam Artem mirabilem evulgavit in praximque deduxit eximio mirandoque studiosorum eius emolumento..."

(72) "... Concludoque ex dictis universalem Artem sciendi non solum inventu possibilem, verum et iam aut plene aut maiori saltem ex parte inventam traditamque ab auctoribus tum antiquioribus tum etiam recentioribus esse..."

comprende todo conocimiento y todo conjunto de conocimientos humanamente asequibles" (73). Esta enciclopedia consta de dos partes: una teórica, que averigua la naturaleza y modalidades del saber humano, y otra práctica, que aporta los instrumentos y da las reglas para construirlo y aumentarlo metódicamente hasta el infinito. "He aquí el auténtico Arte universal del saber, equivalente a la lógica íntegra, que es un Arte de entender perfectiva del entendimiento e incluye, además, un Arte de recordar perfectiva de la memoria, un Arte de imaginar perfectiva de la fantasía y un Arte de experimentar perfectiva de los sentidos externos. La califiqué de lógica íntegra, porque la de Aristóteles no lo es" (74). Tal es el proyecto del P. Izquierdo, al que bautiza con el nombre de *Faro de las ciencias,* porque ilumina y orienta con sus rayos a los navegantes en el mar de los conocimientos.

Con ser tan ambiciosa la finalidad del proyecto, no le va a la zaga el propósito de su realización. El P. Izquierdo, cediendo a exigencias cartesianas, aspira nada menos que a constituir una metafísica—o filosofía primera—demostrativa con un rigor matemático. "Hace tiempo estoy persuadido—dice—de que, si los metafísicos hubiesen razonado demostrativamente a partir de principios evidentes, que por su universalidad condicionan la materia de estas cuestiones y las demás de su género, a la manera de los geómetras y aritméticos, hubiesen construído ya una buena parte de la metafísica demostrativa" (75); muchas verdades metafísicas, todavía latentes, las tendríamos ya por firmes y estables, con gran ventaja de las ciencias particulares subordinadas a la metafísica, como ocurre en las disciplinas matemáticas subordinadas a la geometría y a la aritmética. "Voy a comenzar esta tarea—añade—y a dar el ejemplo (para que otros lo sigan), de demostrar a base de principios

---

(73) "... Encyclopaediam apud antiquos celebratissimam (quae latine scientia orbicularis seu circularis dici potest) non in aggregato omnium scientiarum, ut aliqui putant, sed in speciali quadam scientia consistere, ob summam suam universalitatem omnes omnino scientias humanas atque adeo et seipsam suo ambitu complectente: ea autem est scientia de scientia de scibilique in universum, id est, scientia habens pro obiecto scientiam humanam in toto hoc opere latissime pro omni notitia pro omnive aggregato notitiarum (humanitus acquisibili)..."

(74) "... Et haec est Ars universalis legitimaque sciendi, complectens quidem Logicam integram, quae Ars intelligendi perfectiva intellectus est: addens tamen insuper Artem memorandi perfectivam memoriae, et Artem imaginandi perfectivam phantasiae, et Artem experiendi perfectivam externorum sensuum. Dixi Logicam integram; quia, quam ex Aristotele habemus, nondum integra est..."

(75) "... Si metaphysici ex evidentibus principiis, quae dictarum aliarumque huiusmodi disputationum materiam ob suam universalitatem suppeditant, demonstrative discurrissent, ut fecerunt geometrae et aritmetici, bonam partem demonstrativae metaphysicae iam texuissent..."

metafísicos", aduciendo a propósito de cada cuestión, junto con las oportunas definiciones, aclaraciones y divisiones de los términos, "algunas proposiciones evidentes, o bien notorias de por sí, o bien demostradas con anterioridad" (76). Y, al igual que los matemáticos usan verdades apropiadas de otras ciencias, que llaman "lemas", también cabe aceptarlas en la metafísica. El P. Izquierdo, al finalizar el prefacio, expresa su convicción de aportar a la humanidad una invención nueva con su Arte universal que abre al entendimiento horizontes ilimitados.

Hacemos gracia al lector de los cinco primeros tratados del *Pharus scientiarum,* en los que se abordan temas de tanto interés como los del origen y naturaleza del conocimiento, sus propiedades, su objeto, su expresión material y su concreción en la ciencia, o mejor, en las diversas ciencias, para pasar al sexto y último tratado, que versa sobre los instrumentos y reglas del saber y el Arte universal (77). En el preámbulo del mismo se enumeran los diez siguientes instrumentos: observación, composición, división, definición, locación, combinación, argumentación, traslación, memoración y tradición. En seguida, el P. Izquierdo define lo que entiende por Arte Universal del saber, y demuestra que esta Arte no sólo es posible, sino que de hecho existe y ha sido expuesta por notables autores. Para ilustración de su aserto, cita: la lógica de Aristóteles, la retórica de Cicerón y Quintiliano, el Arte de Lull, la *Syntaxis* de Pedro Gregoire, el *Digestum* del P. Ivo de París, la *Cyclognomonica* de Cornelio Gemma y el *Novum Organum* de Francisco Bacon. En un capítulo especial (78), el P. Izquierdo dedica sendos artículos a la exposición y crítica de cada una de estas creaciones. A propósito de Lull, tras una rápida noticia del autor y de sus dos Artes—magna y breve—, enumera y describe sus trece momentos y pretende recapitularlos en el procedimiento de la combinación, que considera central en el sistema; sin embargo, a la combinación de estilo luliano el P. Izquierdo sustituye otra más perfecta, que él ha descubierto. ¿Cuál es ésta? Sencillamente, la combinación al estilo matemático. Así nos lo comunica en el capítulo destinado a es-

---

(76) "... Idcirco ego, ut initium faciam et aliis (quo ulterius progrediantur) normam demonstrandi ex principiis metaphysicis praebeam..., quaestionem unicam adiiciam exhibentem propositiones aliquot evidentes, tum per se notas, tum demonstratas ex terminis iam explicatis disputationis tunc praesentis, atque etiam praecedentium inter se collatis compositas..."

(77) "De instrumentis regulisque sciendi, atque adeo de Arte mirabili quamlibet scientiam compendiaria via addiscendi, tractandi, docendi ac sine fine propagandi. Tum de re quavis pariter sine fine dicendi seu disserendi."

(78) "Quid et qualiter censendum sit de methodis sciendi hactenus vulgo traditis" (disp. XXIII, q. IV).

tudiar la combinación, donde por añadidura se afirma que "éste es el mejor y más excelente de todos los instrumentos del saber, aún más, el único merced al cual el edificio de la ciencia humana es levantado de planta y sigue adelante sin cesar. A él se ordenan, por lo dicho, los demás instrumentos" (79). Por lo demás, el P. Izquierdo imputa al Arte luliana, aparte algunos defectos generales, como son la barbarie de los términos, el corto número de sus principios, etc., los siguientes más especiales: 1.°, no enseña el número de combinaciones posibles a base de sus términos, ni el modo de obtenerlas; 2.°, pone las combinaciones binarias y ternarias, pero omite las cuaternarias, quinarias, etc.; 3.°, emplea una pluralidad de reglas, cuando con una sola—la combinación—bastaría; 4.°, no muestra el descenso de los términos universales a los particulares de cada ciencia, y 5.°, bastantes de sus aplicaciones ternarias resultan inaplicables (80). Huelga decir que tales defectos encuentran el remedio conveniente en la propuesta del nuevo Arte que formula el autor del *Pharus scientiarum.*

Al P. Izquierdo se debe, en suma, la renovación de la idea luliana de un Arte universal, pero con dos modificaciones características, a saber: la exigencia del matematismo y la reducción de todos los procedimientos a la combinatoria (81).

11. El *Pharus scientiarum* fué conocido en Alemania al tiempo en que la efervescencia en torno al Arte de Lull alcanzaba uno de sus momentos culminantes. Lulianos, antilulianos y reformadores del Arte libraban a la sazón entre sí incruenta batalla, a la que no permanecían ajenas las más ilustres mentalidades, ni siquiera los príncipes reinantes (82). La ansiedad llegó al punto de que el emperador de Austria, Fernando III († 1657), se dirigió al hombre más sabio del país, el jesuíta P. Atanasio Kircher, y le sometió en plan de consulta las dos cuestiones siguientes: 1.ª Si el Arte de Lull podía reportar algún provecho en la adquisición de las ciencias; y 2.ª Si valía la pena de perder el tiempo en aprenderla

---

(79) "Hoc est potissimum atque praestantissimum omnium sciendi instrumentum, imo et unicum, per quod immediate fabrica scientiae humanae construitur et absque ullo termino semper augetur. Ad quod subinde ordinantur alia instrumenta..." (disp. XXIX, preámbulo).

(80) En la citada disp. XXIII, q. IV, págs. 282-3.

(81) Véase, sobre la materia, el artículo del P. Ramón Ceñal, S. J., *El P. Sebastián Izquierdo (1601-1681) y su "Pharus Scientiarum"*, "Revista de Filosofía", Madrid, I, n.° 1, 1942, págs. 127-154.

(82) La descripción de este interesante panorama intelectual puede verse en el *Praefatio ad lectorem* que el P. Kircher antepuso a su *Ars magna sciendi.* De esta obra nos ocuparemos ahora mismo.

y si se podría hallar otro método más rápido y más expeditivo (83). Era el P. Kircher (1602-1680) un polígrafo eminente, para quien la ciencia no tenía secretos. Sus conocimientos, tan vastos como profundos, se extendían desde las matemáticas y la física, pasando por la astronomía y la filosofía natural, hasta la filología, la arqueología y la historia. Dotado de una fuerte capacidad inventiva, a él se deben la linterna mágica, el espejo ustorio, el pantómetro, una máquina de calcular y algunos aparatos más. Fué el primero en descifrar los jeroglíficos egipcios y en trazar un esbozo de la lengua copta. Proyectó un sistema universal de escritura y una lengua universal forjada con las raíces de los idiomas más antiguos del mundo. Creía en la enciclopedia o saber universal; y, ya en 1650, había realizado ensayos enciclopédicos parciales, como una *Ars magna lucis et umbrae*, que es un tratado completísimo de óptica, y la *Musurgia universalis sive Ars magna consoni et dissoni*, que agota, para su tiempo, el estudio de la acústica.

El P. Kircher, con el buen deseo de satisfacer la curiosidad del Emperador, empezó por leer y releer el Arte magna de Lull de cabo a rabo, sin ahorrar las anotaciones, las referencias ni las meditaciones. En trance anduvo de desesperarse ante el cúmulo de dificultades que se le ofrecieron en su estudio; pero su férrea voluntad acabó por triunfar y descubrió entonces que "bajo los principios lulianos, como bajo un rudo Sileno, se escondían ingentes tesoros científicos, con cuyo alumbramiento el país podría enriquecerse; hacía falta solamente un método de aplicación práctica para una más fácil y mejor adaptación de los principios a las diversas artes y ciencias, sin lo cual confesaba que no veía medio humano de aprenderse el Arte" (84). Fruto de tan laboriosa especulación fué el *Ars magna sciendi* (85), en la cual el P. Kircher señala y enmienda aquellos defectos que, a su juicio, hacían el Arte luliana impracticable, y

---

(83) He aquí los términos de la consulta imperial: "Num dicta Ars eum quem in acquisitione scientiarum spondet Lullus usum cum desiderato fructu praestare possit? Num, si nonnihil ad eam addiscendam temporis impenderint, operae pretium se facturos iudicem, et utrum alia promptior et ad operandum expeditior methodus inveniri possit?" (En el citado *Praefatio* y asimismo en el I, cap. I, de dicha obra.)

(84) "... sub principiis lullianis, veluti sub rudi quodam Sileno, ingentia scientiarum cimelia latere, quorum expensione respublica mire locupletari posset; methodus tantum et applicatio practica facilem et probabilem principiorum ad omnes artes et scientias adaptationem desiderare videbatur, sine quibus nullam Artis addiscendae spem superesse comperiebam." *(Prefacio.)*

(85) He aquí el título íntegro de la obra: *Ars magna sciendi in XII libros digesta, qua nova et universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputari omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest.* Amsterdam, 1669.

planea otra similar más manejable y eficaz. Como es natural, el libro fué dedicado al Emperador, no ya a Fernando III, que había fallecido entretanto, sino a su hijo y sucesor Leopoldo I.

El P. Kircher ha concebido el *Ars magna sciendi* sobre el modelo del *Pharus scientiarum* del P. Izquierdo en su sexta y última parte, cuyo asunto, el Arte universal del saber, convierte en tema central de su obra, al par que toma el Arte de Lull por único punto de partida. El plan que sigue en el desarrollo es de una gran sencillez. Empieza con una exposición completísima del *Ars magna*, cuya estructura, elementos, principios, cánones y modo de proceder va señalando, mientras enumera de paso sus defectos. A continuación, en el libro II, presenta su "nuevo método luliano, más fácil, más apto y más eficaz" (86), y propone las innovaciones de detalle que cree debieran introducirse en el Arte de Lull para hacerla viable. Los libros III y IV están destinados a revelar los secretos encerrados en el Arte magna luliana, especialmente en el alfabeto (87), y los procedimientos de la Combinatoria. A partir del libro V, el autor explana su idea de la Enciclopedia, empezando por sentar un cuadro sistemático de las ciencias y ensayando a renglón seguido la aplicación del nuevo método luliano a todas y cada una de ellas. A tenor del esquema que figura al frente del tratado y se desenvuelve luego en el mismo, la enciclopedia científica se integra con las siguientes ramas (88): la teología en sus cuatro modalidades; a saber, escolástica, positiva, moral y ascética; el Arte de las controversias, la metafísica, la física, la medicina, la lógica o dialéctica, el derecho civil y el canónico, la política, la ética, las matemáticas y la retórica o las humanidades.

El sentido de la reforma kircheriana guarda relación con los defectos imputados al Arte de Lull, para cuyo remedio están concebidas sus innovaciones. Veamos unos y otras. Aquéllos se reducen a cuatro: 1.°, la barbarie del estilo, sin apenas rastro de latinidad; 2.°, la parvedad del alfabeto luliano y el empleo de una misma letra para significar diversos principios; 3.°, la dificultad de reducir los términos a letras, y 4.°, la inca-

---

(86) "Liber II, quo nova methodus lulliana facilior, aptior atque expeditior in meliorem formam reducitur."

(87) "Liber III, lullianae magnae Artis methodi a paucis hucusque intellectae novam et sinceram expositionem continens. Qua Artis magnae lullianae arcana in lucem eruuntur, alphabeti mysteria exponuntur et variis exemplis ex omni scientia depromptis demonstrantur."

"Liber IV, quo veluti proprio loco Artis combinatoriae modus et ratio exponitur."

Tome el lector buena nota de estos enunciados, que preludian claramente la posición doctrinal de Ivo Salzinger, a exponer en el próximo artículo.

(88) "... quibus universae Encyclopaediae ambitus absolvitur...".

pacidad de la memoria para retener tal cúmulo de cosas sin confundirlas (89). Aparte estos defectos, el P. Kircher aduce en distintos capítulos otros, que coinciden en buena parte con los señalados por el P. Izquierdo: esterilidad de algunas combinaciones lulianas, inexistencia de combinaciones más complejas que las ternarias, número excesivo de reglas, falta del cálculo de las combinaciones posibles a base de los términos, etc. En especial, el P. Kircher arremete contra la pretensión de Lull, o por lo menos de los lulistas, de que con esta sola Arte, y sin ayuda de ciencia alguna aprendida en las escuelas, hasta los niños salgan en corto tiempo varones doctísimos (90).

Las innovaciones introducidas por el P. Kircher en el Arte de Lull son copiosas, y no podemos aquí exponerlas por extenso. La principal consiste en la modificación del alfabeto luliano (91), del cual suprime las dos últimas columnas, mientras para las cuatro restantes propone cuatro alfabetos distintos; a saber: uno para las cuestiones, a las que designa con los números 1 a 9; otro para las dignidades o principios absolutos, a los que designa con las respectivas letras iniciales B, M, D, P, S, Vo, Vi, Ve, G, y dos más formados con signos diversos, en gran parte ideográficos, para designar los nueve principios relativos y los nueve sujetos (92). Notoriamente, el P. Kircher utiliza aquí los resultados de su *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta,* que había publicado en Roma seis años antes. En otro aspecto, el P. Kircher procede a una reelaboración de la Combinatoria luliana, que empieza por asimilar a la Combinatoria de los matemáticos (93). Después de describir varias especies de combinaciones, como la permutación de términos sencillos, la combinación lineal, la circular, etc., acaba construyendo el ába-

---

(89) "... stylus barbarie plenus et vix ullius latinitatis vestigia obtinens...; novem literarum paucitas et eiusdem literae diversis principiis applicatio...; difficultas reducendi terminos ad literas...; imbecillitas memoriae ad tam multa sine confusione retinenda..." (Lib. I, cap. II.)

(90) "... quod Lullus, vel saltem lullistae, promittant exiguo tempore etiam pueros hac sola Arte sine alia scientia e scholis deprompta in viros doctissimos efformare." (Ibíd.)

(91) Véase el capítulo XIII, § II, núm. 6; pág. 430 del tomo I.

(92) *Ars magna sciendi,* lib. II, cap. VI. Un resumen de la reforma proyectada por el P. Kircher puede verse en L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* París, 1901, págs. 541-3.

(93) "Haec est Diaphanti nobilis mathematici ars combinatoria, quae ex paucis iisque lumine naturae notis principiis altissima quaevis arithmeticae et geometriae sacramenta aperit... Nostra vero methodus non facilis tantum, expedita et obvia, sed et universalis est..." (Lib. I, cap. I.)

co polísofo", o epítome universal de los conocimientos humanos (94), y el "ábaco pantósofo", o repertorio general de los tópicos para argumentar sobre cualquier materia que se proponga (95). Con lo cual el P. Kircher cree haber alcanzado el último de sus objetivos iniciales, que nadie hasta él pudo lograr: dado un asunto cualquiera, desenvolverlo según las reglas del Arte, de suerte que, sin ayuda de otros libros ni asimilación de ulteriores conocimientos, se le pueda explanar sistemáticamente (96).

12. Mientras el P. Kircher acababa de rumiar las ideas de su *Ars magna sciendi,* se le anticipó en la realización un joven de veinte años, que el 7 de marzo de 1666 aspiraba en la Universidad de Leipzig al magisterio en Filosofía con la lectura de una *Dissertatio de arte combinatoria* (97). Se llamaba Godofredo Guillermo Leibniz, y había de llegar a ser en su madurez el espíritu más universal de su tiempo. Pese a la temprana edad de su autor, la *Dissertatio* no era una improvisación; su idea matriz había sido concebida a los catorce años durante la lectura y meditación de la lógica de Aristóteles, y un primer esbozo de la misma había sido trazado a los dieciocho (98). Entretanto, Leibniz se había documentado ampliamente y había descubierto que el ensayo más parecido a su proyectada Arte combinatoria había sido realizado unos siglos antes por Ramón Lull. Leyó entonces el *Ars magna* en la compilación estrasburguesa de Lázaro Zetzner, de 1598 (99); y, no contento con esto, consultó a los principales comentaristas de Lull, entre los que cita, en distintos lugares, nominalmente a Lavinheta, Cornelio Agripa, Jordano Bruno,

---

(94) "Tabula universalis, seu Abacus Polysophus, qua quicquid in humanarum divinarumque rerum scientia latet absconditum, eruitur." (Lib. IV, cap. VI.)

(95) "De Abaco Pantosopho, quo de omni materia proposita argumentorum loca reperiuntur." (Lib. IV, cap. VII.)

(96) "Dato quolibet argumento et subiecto, illud iuxta Artis nostrae regulas in sectiones, titulos, capita, paragraphos adeo scite distribuere ut inde scripturus sine ullo aliorum librorum usu et sine ulla capitis defagatione inexhaustam scribendi dicendique materiam nanciscatur. Quae res uti a nemine hucusque tradita est..." *(Prefacio).*

(97) Impresa en Leipzig el mismo año. Transcribimos a continuación su título íntegro: *Dissertatio de arte combinatoria, in qua ex Arithmeticae fundamentis complicationum ac transpositionum doctrina novis praeceptis exstruitur et usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam artis meditandi seu logicae inventionis semina sparguntur.* Citaremos esta obra por la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias *G. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe,* VI Reihe, I Band: *Philosophische Schriften,* Darmstadt, 1930, págs. 163-230.

(98) L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* Paris, 1901. págs. 33-35.

(99) *De arte combinatoria,* n.º 56 (loc. cit., pág. 192).

Alsted, Pedro Gregoire de Tolosa, Ivo de París, Sebastián Izquierdo y otros más. Del P. Kircher ha leído sus primeros trabajos, en especial la *Polygraphia,* y ansía conocer su prometida *Ars magna sciendi,* todavía inédita (100).

La *Dissertatio de arte combinatoria* contiene un ensayo de transformación radical de la lógica. Una carta escrita por Leibniz a los pocos días del ejercicio académico aclara perfectamente su sentido. En ella afirma que de las dos partes a discernir en la lógica—el juicio y la invención—solamente la primera, o sea la lógica demostrativa, ha sido desarroda hasta su tiempo con olvido de la otra (101). Pues bien; en la *Dissertatio,* Leibniz esboza las líneas generales de una lógica inventiva, para cuyo progreso entiende que el procedimiento más adecuado es el matemático de las complexiones o complicaciones, del cual el Arte combinatoria muestra una primera aplicación. Esta doctrina se explica porque Leibniz, como sus contemporáneos, se sentía vivamente impresionado por los adelantos enormes que las ciencias matemáticas venían realizando. Y aunque, para rendir culto a la boga de Lull y a las promesas del Padre Kircher, bautizó su ensayo con el nombre de "Arte combinatoria" (102), habría sido más exacto denominarlo "lógica de las complicaciones" (103) o, como se decía en el título originario, "de las complexiones" (104). Desde un principio, Leibniz imita la reducción y la deducción usadas por los matemáticos, como ya Descartes había aconsejado en su propuesta del método. "Puesto que todas las cosas que existen o que pueden ser pensadas—dice—se componen de partes, o bien reales, o bien conceptua-

---

(100) "... immortalis Kircherus suam illam diu promissam artem magnam sciendi, seu novam portam scientiarum..." (*Ibíd.,* n.º 62; loc. cit., pág. 194). En cambio, la *Dissertatio* de Leibniz no ha influído para nada en el P. Kircher, quien en 1670 aún no la había leído, según declara en su carta a Leibniz de 23 de junio de 1670. (Véase en *G. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe,* II Reihe, I Band: *Philosophische Briefwechsel,* Darmstadt, 1926, pág. 81).

(101) "... Dolendum quippe est hodie partem logicam de iudicio ita prope solam urgeri, ut negligatur inventio, aut quae traduntur, pontes sint asinorum, distinctionum cruces, canonum pessime intellectorum praecipitia..." (Carta a Cristián Daum, de 26 de marzo de 1666, en *G. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe,* II R., I B., antes citado, pág. 4.)

(102) "... *De Arte combinatoria* inscripsimus, magis ut satisfieret vulgi auribus, in quibus et Lullii artificium et Ath. Kircheri promissum increbuit, quam quod ita sentiremus..." *(Ibíd.)*

(103) "Quare age tandem artis complicatoriae (sic enim malumus, neque enim omnis complexus combinatio est) uti nobis constituenda videatur, lineamenta prima ducemus..." (*De Arte combinatoria,* núm. 63; loc. cit., pág. 194). A continuación, cita el antecedente de Hobbes como creador de la lógica calculística.)

(104) "Disputatio arithmetica *De complexionibus.*" (Loc. cit., pág. 193.)

les" (105), la lógica de la invención deberá esforzarse por una parte en hallar los términos simples de todas las cosas, y, por otra, en derivar de tales términos simples sus complexiones o composiciones. Leibniz cree que los elementos del pensar humano se dan en escaso número y podrían ser reunidos en una especie de alfabeto, de cuyas variadas combinaciones se originarían a su vez las nociones complejas y, en definitiva, el sistema entero de las verdades científicas (106). A este segundo aspecto responde la lógica inventiva de las proposiciones, cuyo problema fundamental Leibniz enuncia en los siguientes términos: dado un sujeto, hallar sus posibles predicados; dado un predicado, hallar sus posibles sujetos, y en ambos casos tanto por vía afirmativa como por vía negativa. Pues toda verdad se encierra en una proposición; y, siendo toda proposición compuesta de sujeto y predicado, resulta una forma de combinación (107).

El mérito de Ramón Lull estriba, según Leibniz, en haber hallado el primer germen de esta lógica inventiva, para cuya realización empieza por sentar aquellas nueve nociones universalísimas de *Bondad, Magnitud, Duración,* etc., y establece luego un procedimiento de combinación, consistente en figurarlas mediante letras en los vértices de un eneágono inscrito a su vez en un círculo y trazar en seguida todas las líneas posibles de unión entre dos letras cualesquiera; así obtiene 36 grupos binarios (y hasta 72, si se cuentan las combinaciones inversas). Leibniz menciona, además, la tabla luliana de las combinaciones cuaternarias, integrada por 84 columnas con 20 grupos en cada columna. En cuanto a las combinaciones ternarias lulianas, remite a la gran tabla construída por Cornelio Agripa, que ocupa nueve páginas en la edición de Zetzner (108). Y, después de reproducir el alfabeto luliano con sus seis columnas parciales (109), Leibniz pasa a señalar las deficiencias que encuentra en el Arte de Lull. Por de pronto, el procedimiento mecánico de los círculos concéntricos rotatorios que Lull emplea para hallar las 1.680 combinaciones

---

(105) "Cum omnia quae sunt aut cogitari possunt, fere componantur ex partibus aut realibus aut saltem conceptualibus..." (*De Arte combinatoria,* núm. 10; loc. cit., pág. 174.)

(106) Una exposición más extensa de la doctrina de Leibniz se hallará en la excelente obra de L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* París, 1901. A propósito de la Combinatoria, véase, en especial, el capítulo II.

(107) "Propositio componitur ex subjecto et praedicato, omnes igitur propositiones sunt combinationes. Logicae igitur inventivae propositionum est hoc problema solvere: 1. Dato subiecto praedicata. 2. Dato praedicato subiecta invenire, utraque cum affirmative, tum negative." (*De Arte combinatoria,* núm. 55; loc. cit., pág. 192.)

(108) *De Arte combinatoria,* núm. 56 (loc. cit., pág. 192).

(109) *Ibíd.,* núm. 57.

de la gran tabla da un número insuficiente de ellas (110). Leibniz, aplicando el cálculo matemático, obtiene un número inmensamente mayor. En cada columna, el número total de las combinaciones posibles con los nueve conceptos tomados 1 a 1, 2 a 2, etc., es el de $511 = 2^9 - 1$; y, combinando a su vez las seis columnas entre sí, se obtiene el siguiente fabuloso resultado:

$$511^6 = 17.804.320.388.674.561.$$

Del Arte en general Leibniz opina que, si no en la intención del mismo Lull, por lo menos en la de los lulianos, más bien sirve para disertar ocasionalmente sobre lo que fuere, que para adquirir un auténtico saber (111). En cuanto a los términos, imputa a Lull haberlos elegido a capricho para mantener la simetría de nueve. Entre los predicados absolutos, los hay que no son tan abstractos como los otros, por ejemplo, la Voluntad, la Verdad, la Sabiduría, la Virtud y la Gloria; en cambio, debieran figurar la Belleza, la Figura y el Número. En la columna de los predicados relativos faltan muchos, como los de causa, todo, parte, requisito, etc. Además, la mayoridad, la igualdad y la minoridad no son sino la concordancia y la diferencia de magnitud. Toda la columna de las cuestiones es reductible a los predicados, ya sean los absolutos, ya sean los relativos, como Leibniz va mostrando en detalle (112). Las virtudes y los vicios no son nociones primitivas; huelga, por tanto, incluirlos en el alfabeto del Arte. En compensación, la lista de los nueve sujetos gusta en extremo a Leibniz, porque enumera los grados primarios del ser (113).

Ante la exigencia de construir una nueva lógica inventiva, Leibniz no se ha contentado con una simple reforma del Arte de Lull, a la manera del P. Izquierdo o del P. Kircher. Adivinando que el problema era bastante más complejo, en la *Dissertatio de arte combinatoria* se ha limitado a apuntar unas normas con la aplicación de las cuales se podría adelantar en el camino hacia su solución: análisis de un término dado en sus partes, y de estas partes en otras, hasta obtener los términos simples, irreducti-

---

(110) *Ibíd.*, núm. 58.

(111) "... tota ejus methodus dirigitur ad artem potius ex tempore disserendi quam plenam de re data scientiam consequendi, si non ex ipsius Lullii, certe Lullistarum intentione". (*Ibíd.*, núm. 60; loc. cit., pág. 193.)

(112) *Ibíd.*, núm. 60.

(113) "Subiectorum census placet maxime. Sunt enim hi imprimis entium gradus..." (*Ibíd.*, núm. 61.)

bles e indefinibles; ordenación de éstos en clases; adopción de un sistema convencional de signos; formación de síntesis binarias, ternarias, cuaternarias, etc. En realidad, Leibniz ha encontrado aquí una tarea para toda su vida, que ni siquiera ha logrado llevar a total cumplimiento (114). Una exposición de la Combinatoria leibniziana estaría ahora fuera de lugar. Nos basta haber mostrado cómo el Arte de Lull influyó eficazmente en su génesis. Señalemos, por otra parte, el hecho de que la idea de la Combinatoria ha conducido a Leibniz a la creación de una Característica (o álgebra lógica), a sus ensayos de una lengua universal, a sus trabajos de carácter enciclopédico, a un nuevo intento de constitución de una ciencia general, a la fundación de una matemática universal y a otras empresas científicas conexas (115).

13. El Arte combinatoria es un mero órgano de la ciencia. Interesa ahora examinar la aplicación real que de ella ha hecho Leibniz en su intensa carrera científica. Dos cartas a su protector, el duque de Hannover Juan Federico, evidencian hasta qué punto Leibniz estaba convencido de la utilidad y fecundidad de su método, a cuyo empleo atribuye sus grandes inventos. La primera, en alemán, data de 1671 (116). En ella, tras un breve resumen de su vida, recapitula sus trabajos y descubrimientos hasta la fecha. "En filosofía—le dice—he encontrado un medio, igual al que Descartes y otros ensayaron en la aritmética y en la geometría con la aplicación del álgebra y del análisis, para abrir caminos en todas las ciencias mediante un Arte combinatoria, que Lull y el P. Kircher cultivaron ya, pero sin llegar a penetrar sus secretos." Expone sucintamente en qué consiste, y añade: "Este invento, que con la ayuda de Dios he puesto en práctica, lo considero, como el más importante de todos, a título de *madre* de los demás inventos" (117). Y, a continuación, presenta un deslumbrante panorama de sus descubrimientos matemáticos, físicos y en otros campos.

---

(114) Véase L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* París, 1903, págs. 161, 167, 170, 175, 182, 330, 355, 401, 429, 435, 544, 560 y 572.

(115) Para el conocimiento de estos interesantes temas y de su conexión con la Combinatoria, consúltese la citada obra de L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits.*

(116) Inserta en *G. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe,* II R., I B., *Philosophische Briefwechsel,* ya citada, pág. 200.

(117) "In Philosophia habe ich ein mittel funden, das jenige was Cartesius und andere per Algebram et Analysin in Arithmetica et Geometria gethan, in allen scientien zuwege zu bringen per Artem Combinatoriam, welche Lullius und P. Kircher zwar excolirt, by weiten aber in solche deren intima nicht gesehen... Welche invention, dafern sie wils Gott zu Werck gerichtet, als *mater* aller inventionen von mir vor das importanteste gehalten wird..."

La segunda carta, escrita en francés y fechada en 1679, es una especie de memorial al duque en la que solicita una pensión vitalicia de 1.200 escudos anuales (118). En ella empieza por exponer y ponderar su invención de la Característica universal, que "contiene todas las leyes del razonamiento humano" y "suministra el medio para inventar fácilmente y juzgar con seguridad sobre los hechos, que es todo cuanto el hombre puede hacer con la fuerza de su espíritu". En seguida, subraya la superioridad de la misma sobre los ensayos precedentes. "La poligrafía del P. Kircher—escribe—, que V. A. S. ha visto, es tan poca cosa y tan distante de mi ensayo, que no cabe el menor indicio de que yo haya podido aprovecharme de ella. La mayoría de los inventos de este Padre son pequeños juegos de ingenio más bonitos que útiles. Tal vez, si conociéramos la escritura de los chinos, hallaríamos una mayor proximidad; pero, en el fondo, está también muy lejos de este análisis de los pensamientos, que es la quintaesencia de mi ensayo... El *Ars magna* de Ramón Lull guarda asimismo relación con mi propuesta... Pero el Arte de Lull es una mera sombra de la verdadera Combinatoria, que no ha dejado de encontrar admiradores, aun cuando se limite a desflorar las cosas, y dista tanto de la Combinatoria auténtica, como un charlatán de un hombre elocuente y sabio a la vez. Sin embargo, el Arte de Lull perdura y origina una especie de secta, e incluso es enseñada todavía públicamente en la isla de Mallorca, patria de este autor."

"Si Dios inspirase a V. A. S.—añade—la idea de otorgarme solamente que los 1.200 escudos que ha tenido la bondad de asignarme se convirtiesen en una renta perpetua, yo sería tan feliz como Ramón Lull, y aún con mayor derecho. Gracias a dicha renta se podría organizar un día la enseñanza de esta Arte, que posee ventajas infinitas sobre la de Lull. Pues en mi invento se contiene el uso de la razón por entero, un juez de las controversias, un intérprete de las nociones, una balanza de las probabilidades, una brújula que nos guía en el océano de las experiencias, un inventario de todas las cosas, una tabla de los pensamientos, un microscopio para aclarar las cosas presentes, un telescopio para adivinar las lejanas, un cálculo general, una magia inocente, una cábala nada quimérica, una escritura que cada uno leerá en su idioma, e incluso una lengua susceptible de ser aprendida en pocas semanas y que muy pronto se difundirá por el mundo. Y que, doquiera que vaya, llevará consigo la verdadera religión. Una de las más importantes propuestas a hacer a la Con-

(118) Inserta en *G. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe,* I R., II B., Darmstadt, 1927, págs. 167-9.

gregación de *Propaganda fide* es que los misioneros, a pretexto de comerciar, busquen la manera de introducir esta lengua entre las poblaciones, pues con esto sólo la religión cristiana (que es soberanamente razonable) quedará medio establecida. Y los pueblos la aprenderán ávidamente..."

Todavía Leibniz encarece a Monseñor que "el protector de este ensayo obtendrá gloria para siempre, y el lugar donde se establezca su enseñanza gozará de grandes ventajas, porque atraerá mucha gente y será frecuentado como si fuese otra Atenas... Quizás llegue un día en que los interesados en las minas por nada del mundo dejarían de dar esos 1.200 escudos. Pues, aparte la concurrencia y el ir y venir de la gente, que realzará su valor, se lograrán en seguida descubrimientos importantes, hasta para la manipulación de los metales, que les aportarán una infinidad de ventajas..." (119). Pide a continuación que le deje explotar en condicio-

---

(119) "... contient toutes les lois du raisonnement humain... et nous donneront moyen et d'inventer aisément et de juger sûrement autant qu'il se peut sur les faits donnés. Et c'est tout ce que l'homme peut faire par la force de l'esprit..."

"La polygraphie du P. Kircher, que V. A. S. a vu, est si peu de chose et si éloignée de mon dessein qu'il n'y a pas la moindre apparence que j'en puisse avoir profité. Aussi la plupart des inventions de ce père ne sont que des petits jeux d'esprit plus tot jolis qu'utiles. Si nous savions les charactères des Chinois, je crois que nous trouverions un peu plus de rapport, mais dans le fonds ils sont sans doute bien éloignés de cette analyse des pensées, qui fait l'essence de mon dessein... *L'Ars magna* de Raymond Lulle a encore quelque rélation à ce que je propose... Mais c'est l'ombre seulement de la véritable Combinatoire, qui n'a pas laissé de trouver des admirateurs, quoiqu'elle ne fasse qu'effleurer les choses, et est aussi éloignée de la véritable qu'un hableur est au dessous d'un homme en même temps éloquent et solide. Cependant l'Art de Lulle subsiste et fait une espèce de secte, et s'enseigne même encore publiquement dans l'isle de Majorque, patrie de cet auteur.

"Si Dieu inspiroit encore à V. A. S. la pensée de m'accorder seulement que les 1.200 écus qu'elle a eu la bonté de déterminer, fussent un revenu perpétuel, je serois aussi heureux que Raymond Lulle, et peut estre avec bien plus de justice. Car par le moyen de ce fonds il y auroit lieu de régler un jour une fondation pour enseigner cet art qui a des avantages infinis au dessus de celui de Lulle. Car mon invention contient l'usage de la raison tout entier, un juge des controverses, un interprète des notions, une balance pour les probabilités, une boussole qui nous guidera sur l'océan des expèriences, un inventaire des choses, un tableau des pensées, un microscope pour éplucher les choses présentes, un télescope pour deviner les éloignées, un Calcul général, une magie innocente, une cabbale non-chimérique, une écriture que chacun lira dans sa langue: et même une langue qu'on pourra apprendre en peu de semaines, qui aura bien tost cours parmi le monde. Et qui menera la vraie religion avec elle partout où elle passera. C'est une des plus importantes propositions à faire à la congrégation *de propaganda fide:* les missionnaires qui auront trouvé moyen sous prétexte de commerce, d'enseigner cette langue aux peuples, trouveront par là la religion chretienne (qui est souverainement raissonnable) à demi establie. Et les peuples... l'apprendront avec autant d'avidité..."

"... Le protecteur de ce dessein en retirera de la gloire à jamais et le lieu ou

nes de preferencia unas minas abandonadas a causa de infiltraciones de agua, de las que se compromete a sacar un buen rendimiento, y acaba recapitulando sus demandas e insistiendo en la gloria que el duque habrá de reportar de su mecenaje.

14. Hemos transcrito párrafos tan extensos de esta segunda carta, porque su contenido arroja mucha luz sobre la actitud de Leibniz y de su época respecto a Lull. Por lo demás, resultaría vano el empeño de registrar aquí todas las influencias lulianas, directas o indirectas, absorbidas por Leibniz, tanto más, que el ambiente intelectual en que éste se ha educado y ha actuado toda su vida, estaba fuertemente impregnado de lulismo. A los comentaristas de Lull debe Leibniz muchas sugerencias. Sin ir más lejos, su Característica es una superación de la poligrafía del P. Kircher. De éste y del P. Izquierdo tomó pie para su ensayo de constitución de una ciencia general. Alstedt y Comenio le ofrecieron las primicias de una enciclopedia, que Leibniz pretenderá realizar con ligeras modificaciones (120). De Cornelio Gemma asimiló los procedimientos de la ciclognomónica. A Bernardo Lavinheta le discierne en varias ocasiones el mérito de haber hallado los términos jurídicos primarios, con los cuales se puede organizar la tabla enciclopédica de la jurisprudencia (121). En la mnemónica adopta por modelos a Kircher, Alsted y Frey (122). Considera a Lull uno de los máximos representantes de la alquimia y quiere que la alquimia luliana sea cultivada en las Academias de Ciencias (123), fundadas por su iniciativa. Y entre sus papeles se ha encontrado una *Defensio*

---

cela s'établira en aura des grands avantages, car il attirera bien du monde et sera fréquenté comme un autre Athénes... Et peut estre un jour les intéressés dans les mines ne voudroient pas pour beaucoup ne pas donner ces 1.200 écus. Car outre le concours et la fréquence des hommes qui s'en suivra et qui fait tout valoir, il y aura bientôt des découvertes importantes même pour le maniement des métaux qui leur pourront estre infiniment avantageux."

(120) "... rem paulo aliter instituendam quam illis temporibus potuit Commenius..." (Carta a Hesenthaler, de 1671, en la que Leibniz precisa claramente su concepción de la Enciclopedia. Véase en *Sämtliche Schriften und Briefe,* II R., I B., págs. 199-201.) Véanse, también, los varios ensayos enciclopédicos de Leibniz en las dos obras de Couturat citadas anteriormente.

(121) Entre otros lugares, en el *De Arte combinatoria,* núm. 40 (loc. cit., pág. 189), y, sobre todo, en la *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae,* obra de tendencias lulianas, núm. 88 (en *Sämtliche Schriften und Briefe,* VI R., I B., *Philosophische Schriften,* pág. 354).

(122) *Ibíd.,* núm. 23 (loc. cit., pág. 277).

(123) *Bedenken von Aufrichtung einer Akademie oder Societät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften,* Hannover, 1671 (en *Sämtliche Schriften und Briefe,* IV R., I B., 1931, págs. 543-7).

*Trinitatis per nova reperta logica,* en la que se habla de utilizar la Combinatoria para la defensa de este dogma (124).

Ante este cúmulo de pruebas pierden vigor las invectivas antilulianas que salen a menudo de la pluma de Leibniz—como de las de otros autores, por ejemplo, el P. Izquierdo o el P. Kircher—, y se explican sin dificultad, porque Leibniz estuvo parcialmente enfrentado al mismo Lull y, aún más, a los lulianos. Su genialidad le impelía a roturar sendas nuevas, más que a seguir las trilladas. Asimismo cabe atribuir escasa importancia al hecho de que Leibniz haya renegado en años posteriores de algunos ensayos de juventud, entre ellos de la *Dissertatio de arte combinatoria.* Cuando ésta fué reeditada clandestinamente en Francfort el año 1690, su autor protestó que la reimpresión había sido hecha a sus espaldas y aun señaló algún error deslizado en el texto. La maturación de las propias ideas en largos años de meditaciones había, en efecto, alejado a Leibniz en bastantes aspectos de sus primitivos puntos de vista. Compréndese entonces fácilmente el texto de su carta a Nicolás Rémond, escrita en 1714, por lo demás no tan hostil a Lull como parece a primera vista: "Cuando era joven, sentía algún placer en el Arte de Lull; pero me pareció encontrar en ella bastantes defectos, de los que he hablado algo en un pequeño ensayo escolar titulado *De arte combinatoria,* publicado en 1666 y reimpreso después a pesar mío. Pero como no desdeño nada a la ligera, salvo las artes adivinatorias, que son puro engaño de pies a cabeza, todavía he hallado algo valioso en el Arte de Lull; y el *Digestum Sapientiae* del capuchino P. Ivo me ha gustado mucho, porque ha encontrado la manera de aplicar las generalidades de Lull a particularidades útiles. Pero me parece advertir en Descartes una mayor profundidad..." (125).

Para terminar, señalaremos el contacto habido entre Leibniz y el círculo luliano de Maguncia, del que vamos a ocuparnos en el próximo artículo. Por una carta a Driesch (126) consta la buena amistad de Leib-

---

(124) *Sämtliche Schriften und Briefe,* VI R., I B., págs. 518-530.

(125) "Quand j'étais jeune, je prenais quelque plaisir à l'Art de Lulle; mais je crus y entrevoir bien des défectuosités, dont j'ai dit quelque chose dans un petit essai d'écolier intitulé *De Arte combinatoria,* publié l'an 1666 et qui a été réimprimé par après malgrè moi. Mais, comme je ne méprise rien facilement, excepté les arts divinatoires qui ne sont que des tromperies toutes pures, j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'Art de Lulle; et le *Digestum Sapientiae* du Père Yves, capucin, m'a fort plu, parce qu'il a aussi trouvé le moyen d'appliquer les généralités de Lulle à des particularités utiles. Mais il me semble que M. Descartes est d'une toute autre profondeur..." (*Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera omnia,* Genevae, 1768, tom. V, pág. 16.)

(126) La carta lleva fecha de 24 de febrero de 1716. (Véase en *Epistulae ad diversos,* Leipzig, 1742, vol. IV, pág. 154.)

niz con Büchels—a quien llama *Buchelsium nostrum*—, el bibliotecario de Düsseldorf, que colaboró con Salzinger en la edición maguntina de las obras de Lull. La noticia de esta proyectada edición llegó a oídos de Leibniz, quien, poco antes de morir, la transmitió a Driesch, emitiendo de paso su opinión de que debería precederla un prospecto o índice de las obras a publicar (127). Leibniz murió, empero, en noviembre de 1716, sin alcanzar a ver la realización del magno acontecimiento.

---

(127) La carta fué escrita a mediados de junio de 1716. (Citada por A. GOTTRON, *L'edició maguntina de Ramon Lull,* Barcelona, 1915; pág. 20, nota 5.)

## II

### La edición de Maguncia

El Elector Palatino Juan Guillermo y su corte de Düsseldorf. — Ivo Salzinger; su fisonomía intelectual. — ¿Era Salzinger alquimista? — Proyecto de una magna edición de las obras de Lull. — Trabajos preparatorios y colaboraciones de sabios europeos. — Discrepancias exteriorizadas por éstos. — Escritos originales de Salzinger: los *Perspicilia lulliana philosophica,* la *Revelatio Secretorum Artis* y el *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem.* — Nueva interpretación del sistema luliano por Salzinger; sus precedentes. — Salzinger y los lulianos de Mallorca.

La etapa maguntina de Salzinger. — Aparición de los primeros volúmenes de las *Opera R. Lulli.* — Análisis de su contenido. — La cátedra luliana de Maguncia. — Muerte de Salzinger. — Continuación de su empresa y aparición de nuevos volúmenes. — Balance de los resultados.

Literatura luliana en Alemania derivada de la edición de Maguncia. — El *Prodromus* de Köchling y el *Dialogus moguntinus* del P. Fornés. — El curso del P. Krenzer. — Publicaciones lulianas de Franz Philipp Wolff. — El P. Honorio Cordier.

15. En la Alemania del siglo XVIII, exaltada por la fiebre de los nuevos inventos matemáticos y físicos, los ilimitados optimismos de una filosofía idealista y los reiterados ensayos de una ciencia universal, germinó la más gigantesca empresa de cuantas ha conocido el lulismo en su accidentada historia, a saber: una monumental edición de los escritos del Doctor Iluminado, que difundiera sus doctrinas por todo el orbe. Fué su promotor Ivo Salzinger, un sabio de excepcionales dotes, pero modesto y escasamente conocido, quien contó con el espléndido mecenaje de algunos príncipes alemanes.

El principal entre éstos fué el Elector Juan Guillermo, Conde Palatino del Rin, príncipe notable que compartió las tareas de gobierno con sus aficiones intelectuales y en quien las investigaciones científicas de su tiempo hallaron más de una vez estímulo y apoyo. Salzinger refiere

una curiosa experiencia de transmutación de cobre en oro, que presenció en su palacio (128). Mas no se crea que la afición a la alquimia fuese el rasgo predominante del Elector Palatino (129). Antes bien, las noticias de primera mano consignadas por Salzinger al frente del volumen I de las obras de Lull nos lo presentan como un soberano piadoso en extremo, propenso al misticismo, que hallaba sus delicias en leer el libro de Sor María Jesús de Agreda sobre la *Vida y Pasión de Jesús y de su Madre,* en su texto español, o la *Theologia cordis,* en el texto francés que le había proporcionado el propio Salzinger. Gustaba asimismo de leer las obras de Ramón Lull, tanto las que trataban de filosofía como las teológicas y, sobre todo, las místicas, para cuya más cómoda lectura Salzinger le fué traduciendo del catalán al latín el *Libre de contemplació* por capítulos sueltos.

16. Juan Guillermo tenía su corte en Düsseldorf. En ella aparece, hacia 1709, desempeñando el cargo de capellán, Ivo Salzinger, hombre de extraordinarios conocimientos y de poderosa iniciativa, aficionado también desde tiempo a la lectura de las obras de Lull. Había nacido en 28 de noviembre de 1669, en una pequeña parroquia del cantón austríaco de Inn, donde inició probablemente sus estudios, continuados más adelante en Dillingen y en Ingolstadt. No es creíble que se aficionara al lulismo entonces, sino más tarde, en Reichersberg, donde ejerció de preceptor del conde Antonio de Würben, pues en la biblioteca de aquella colegiata existía un importante fondo de obras lulianas (130). De allí desaparece en 1705, sin que sepamos de él hasta 1709. La robusta personalidad de Salzinger debió causar viva impresión en la corte de Düsseldorf. El Padre Antonio R. Pasqual, que lo trató unos meses en intimidad, nos lo describe como "varón en realidad prodigioso, pues no hay ciencia en que no fuese consumadísimo; y a más de saber casi todas las lenguas vivas de Europa, era muy instruído en la griega y hebrea, y una medianía de la arábiga. Quan sabio fuesse en todas las Facultades, manifiestan los

---

(128) *Perspicilia lulliana philosophica* (en el vol. I de las obras de R. Lull editadas en Maguncia), cap. II. Estas experiencias debieron ser frecuentes en las cortes de los príncipes alemanes de la época; el mismo Salzinger cuenta que un tal Elías Orfyreus, contemporáneo suyo, descubrió el movimiento continuo, del cual dió una demostración ante el Landgrave de Hesse en el invierno de 1717-18. (*Ibid.*, cap. IV.)

(129) Lo ha insinuado así el Dr. Adam Gottron, basándose en las tendenciosas noticias del historiador local Schunk, en su estudio *L'Edició maguntina de Ramon Lull,* Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1915; véanse, especialmente, las págs. 16 y sigs. y el documento I del apéndice.

(130) Tomamos las precedentes noticias biográficas del estudio del Dr. Adam Gottron, que hemos citado en la nota anterior.

propios tratados...", y añade que "... singularmente en la Jurisprudencia... era peritísimo; y es para llorar, que la muerte no le dexare acabar un specimen, que trabajaba de esta ciencia, para reducirla a un exacto orden, según el cual fuese fácilmente memorable e inteligible, puestas en cierto orden de Tablas las materias de aquella Facultad..." (131). También fué muy versado en la música, hasta el punto de que un maestro en esta arte, que proyectaba ampliar estudios en Italia, desistió del viaje, por haber hallado en Salzinger un guía eficaz que le orientó sobradamente. En sus escritos, como dice Pasqual, se muestra no sólo excelente teólogo y filósofo, sino aun matemático y físico. En su cátedra de Maguncia se congregaron discípulos provenientes de las más diversas ramas del saber, y Pasqual nos atestigua que, mientras duró su estancia allí, "los más días empleaba en conferenciar sobre todo género de Facultades con varios sujetos, que repetidamente venían a verle a este fin" (132). En suma, la fisonomía intelectual de Salzinger responde a un tipo de sabio universal, muy frecuente en su tiempo, sobre todo en Alemania, como hemos tenido ocasión de ver.

Interesa ahora aclarar la cuestión de si Salzinger fué o no alquimista, tanto más que en este punto los autores han caído en afirmaciones extremas y contrapuestas. El historiador Schunk echó a volar la especie de que Salzinger practicó la alquimia, y acogió, encima, la leyenda de que habitó en un castillo del condado de Bergen, en una torre guardada por un puente levadizo, para no ser estorbado en sus experiencias y manipulaciones secretas (133). Los biógrafos modernos, en cambio, opinan que Salzinger simuló aficiones alquímicas por espíritu de adulación al Elector Palatino y por temor a perder el mecenaje de éste en la empresa luliana (134). Ambas interpretaciones son igualmente falsas. Basta con oír al propio Salzinger para proyectar sobre el asunto una luz meridiana. Como tantos sabios de su tiempo y de su país, Salzinger creyó sinceramente en la alquimia, cuyo valor y legitimidad defendió hasta el final de su vida frente a sus contradictores. Pero no la practicó, por falta de vocación y de aptitudes. Así lo declara él mismo en un texto autobiográfico en el que, después de explicar cómo la alquimia encuentra numerosos enemigos, pone por segunda razón del hecho la dificultad de llevarla

---

(131) *Examen de la crisis del P... Feijóo sobre el Arte luliana,* I, Madrid, 1749; disertación III, págs. 109-111.

(132) *Ibid.*

(133) Véase el texto de Schunk en la obra del Dr. A. Gottron, que hemos citado en la nota 2; pág. 40.

(134) Así GOTTRON, *ob. cit.*, pág. 17, y, por su influencia, ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, pág. 276.

a la práctica en vista de las aptitudes bastante raras que exige: "Confieso ingenuamente—escribe—haber aprendido esto por experiencia, ya que, durante años y con tanto esfuerzo cuanto pude, revolví volúmenes y más volúmenes de autores celebérrimos que tratan de esta ciencia y aprendí a forjar millares de demostraciones, con las que me persuadí a mí mismo y pude persuadir a los demás de que era ésta una ciencia cierta, verdadera, infalible e indubitada, y, sin embargo, nunca logré, por más que lo ensayé infinitas veces, hallar el acceso a su práctica; de modo que, en mi calidad de autor y a la par de los eruditos varones mencionados, más bien me esforcé en disuadir a los sabios y talentosos de la práctica de esta ciencia que en instigarles a ella, a menos que advirtieran en sí mismos las aptitudes especiales que antes dije" (135). No existe motivo alguno para dudar de la honradez de Salzinger, ni en lo que afirma ni en lo que niega. Sus palabras vienen, por otra parte, corroboradas por el proceder de sus adversarios en la cuestión concreta de la alquimia; tanto el P. Sollier como los mallorquines PP. Custurer y Barceló combatieron en Salzinger su creencia en la alquimia, pero jamás le achacaron prácticas de esta índole.

17. Al parecer, Salzinger se convirtió en Düsseldorf en mentor y consejero espiritual del conde Juan Guillermo. Y su ascendiente debió de extenderse también a los demás miembros de la corte, en especial a los hermanos del Elector: a Carlos Felipe, su sucesor inmediato; a Luis Francisco, Príncipe y Elector de Tréveris, y a Alejandro Segismundo, obispo de Augsburgo, de quienes se complace en recordar el interés manifestado en diferentes ocasiones por sus trabajos científicos y sus tareas editoriales (136). En este ambiente cortesano, y en el frecuente diálogo entre el Elector y su capellán, surgió el proyecto de realizar una magna edición de las obras de Lull preparada concienzudamente. La idea debió de ser propuesta por Salzinger y aceptada por el Elector. Nada hay aquí extraño ni misterioso. Salzinger estaba persuadido de que, con exhumar la entera producción literaria de Ramón Lull, ofrecía al

---

(135) "... hoc ipsum me experimento didicisse, ingenue profiteor, qui per tot annos omni industria, quotquot colligere potui, celeberrimorum Authorum de hac Scientia tractantium Volumina evolvi, ac millenas demonstrationes efformare didici, quibus et ipse omni modo persuasus eram, et alios facile persuadere poteram, hanc Scientiam certam, veram, infallibilem et indubitatam esse, et tamen nunquam potui, tentatis tot experimentis, vel introitum tanti Operis invenire: unde cum praefatis viris eruditis ipsemet Author essem, ut potius dehortarer etiam sapientes et ingeniosos ab hac Scientia, quam instigarem ad illam, nisi in se sentiant eas, quas ante recensui, dispositiones." (*Perspicilia lulliana philosophica*, cap. I; en el vol. I de las *Opera R. Lulli* editadas en Maguncia, pág. 54, col. 2.)

(136) En la dedicatoria de las *Opera R. Lulli*, que precede al volumen I.

mundo una doctrina divinamente inspirada que contenía la auténtica sabiduría, es decir, la ciencia universal que los espíritus mejores de su época buscaban con tanto afán, y ponía esta obra, famosa de siglos y duradera por una eternidad, bajo los auspicios del Elector Palatino para mayor gloria suya y de la familia condal (137).

Salzinger dió comienzo a los trabajos preparatorios de su empresa luliana mucho antes de su llegada a Düsseldorf, toda vez que el privilegio imperial de impresión, otorgado en Viena a 26 de febrero de 1718, reproduce la alegación suya de haber empleado veinte años en la recolección y ordenación de los escritos lulianos con el propósito de darlos a la estampa (138). Salzinger afirma, efectivamente, esto mismo en varios de sus escritos. Pero nada sabemos de sus trabajos efectuados antes de 1709. Tal vez en esta primera etapa tuvieron lugar sus supuestos viajes al extranjero, en especial el tan discutido a Inglaterra, donde abundaban los libros de alquimia atribuídos a R. Lull. El P. Pasqual, discípulo predilecto de Salzinger, le atribuye categóricamente viajes a Alemania, Francia, Inglaterra e Italia, al objeto de reunir libros lulianos (139). En todo caso, la alta protección del Elector Palatino se hace perceptible desde 1710, acelerando el ritmo de aquellos trabajos, a los que pronto se sumó el bibliotecario de la corte, Büchels. En tal fecha, Salzinger había reunido ya en Düsseldorf una multitud de libros lulianos. Para incrementarla con nuevas adquisiciones, fueron organizadas expediciones científicas con la consigna de proceder a la búsqueda y recolección de manuscritos; Büchels se trasladó a Italia y un cierto P. Van Eych fué enviado a Barcelona, donde, por noticias fidedignas, constaba la existencia de un importante fondo de manuscritos lulianos. Estas noticias pudieron ser obtenidas por el Elector Juan Guillermo en la correspondencia mantenida, entre 1709 y 1711, con el príncipe Antonio Florián de Liechtenstein, jefe de las fuerzas expedicionarias que defendían en Cataluña las pretensiones del archiduque Carlos de Austria a la corona de España durante la guerra de Sucesión (140). En sus

---

(137) "Prodit tandem Serenitatis Tuae Electoralis Auspiciis Opus Æternitati sacrum, Opus tot jam saeculorum fama celebre redditum, quod Amor Amatorum Sapientiae et Scientiae, ac Timor Adversariorum in universum orbem dispersit, tantoque tempore latere compulit, Opus mirabili modo de Coelo primitus datum.. " (Palabras iniciales de la dedicatoria de las *Opera R. Lulli,* en el vol. I.)

(138) "... se praedicti Doctoris Tractatus et Volumina omnium Scientiarum et Artium a viginti annis summo studio et labore collectos in ordinem redegisse et nunc in publici utilitatem praelo commitendo decrevisse..." (En el vol. I de la edición.)

(139) Obra y lugar citados en la nota 131.

(140) H. H. Cramer von Bessel. *Une correspondance du XVIIIème siècle en*

cartas, el Elector inquiere la existencia de manuscritos lulianos, así como de obras impresas de Lull, en las bibliotecas de Barcelona y en las de Mallorca y Menorca; solicita le sean mandadas listas de unos y de otras, con indicación exacta de los títulos y de los *incipit* respectivos, y pregunta si le serían cedidos en venta, o por lo menos dejados en préstamo, los ejemplares que le interesasen (141). Tal vez a consecuencia de estas gestiones, la señora condesa de la Manresana, de la noble estirpe de los Erill y descendiente de la propia familia de Ramón Lull, remitió desde Barcelona al Elector Palatino un buen número de manuscritos antiquísimos, más unas reliquias del Beato, que fueron recibidas y conservadas con veneración por su destinatario (142).

18. Otra feliz iniciativa de Juan Guillermo y su capellán consistió en solicitar la cooperación de los más prestigiosos lulistas europeos en el proyecto editorial. En 1710 fué invitado oficialmente a la corte de Düsseldorf el bolandista belga P. Juan Bautista Sollier, quien dos años antes había estampado en Amberes sus *Acta B. Raymundi Lulli,* destinados a figurar en la colección biográfica de los *Acta Sanctorum.* Por su mediación fué obtenido el contacto con el abate Bignon, famoso científico que desempeñaba elevados cargos en la corte real de Francia; con el bibliotecario de la Sorbona, que recibió el encargo de facilitar copias de algunos libros lulianos, y con el jesuíta mallorquín P. Jaime Custurer, el más reputado lulista español. También éste fué invitado a acudir a Düsseldorf; y, no habiendo podido realizar el viaje por achaques de salud, mandó a Salzinger algunos de sus eruditos trabajos de bibliografía luliana. Custurer, que había publicado ya un valioso catálogo de los escritos de Ramón Lull en apéndice a sus *Disertaciones históricas del culto del Beato Lulio,* preparaba a la sazón un inventario crítico de los

---

*marge de l'editio maguntina,* "Estudis Universitaris Catalans", XIX, 1934, páginas 263-269.

(141) A título de curiosidad, y para revelar por contraste la fama europea de Ramón Lull en los comienzos del siglo XVIII, consignaremos que Felipe de Borbón, el otro pretendiente a la corona de España, "... uno de los principales cuidados que tuvo en el sitio de Barcelona, según noticia que tengo de boca de V. S., fué el que se practicassen las más eficazes diligencias, en caso de tomarse la Ciudad por asalto, para guardar del incendio y furia militar los manuscritos de B. Lulio". (PASQUAL, *Examen de la crisis...,* ya citada, en la dedicatoria al palatino M. Iltre. don José Torrero y Marzo, hacia el final.)

(142) "... quanta veneratione coluerit utrumque genus sacrarum Reliquiarum hujus illuminati Doctoris et Gloriosissimi Martyris, nempe et eas, quas chartis consignatas Beatus reliquit posteris, et eas, quas sacri sui Corporis Exuvias possedit dono ipsi transmissas Barcinone ab Illustrissima Domina Comitissa de la Manresana de Nobili Herilium ejusdemque Pii Raymundi Familia cum insigni antiquissimorum Manuscriptorum copia..." (En la dedicatoria de las *Opera R. Lulli,* volumen I.)

manuscritos lulianos de Barcelona y otro catálogo cronológico-geográfico. De Mallorca se recibió, además, un importantísimo catálogo, con el detalle del fondo de obras lulianas existentes en el convento de Padres franciscanos de Palma, debido a la pluma del anciano P. Barceló (143).

No obstante, el contacto con los eruditos extranjeros, si bien proporcionó poderosas ayudas, abrió una grave crisis, al evidenciar las enormes diferencias que separaban al lulismo alemán del otro lulismo, que podríamos llamar tradicional, por recibir sus inspiraciones de la Universidad luliana de Mallorca. Para los mallorquines, el sistema del Doctor Iluminado constituía una dirección especial dentro del escolasticismo, caracterizada por un método y unas doctrinas propias, que le hacían inconfundible con las demás direcciones escolásticas, aun cuando por otro lado concordara con éstas en unas cuantas doctrinas básicas; sobre esta concepción había sido montada la convivencia de cátedras tomistas, escotistas, suaristas y lulistas en su institución universitaria. En cambio, el lulismo alemán, rotas sus amarras con el escolaticismo medieval, se había transformado, desde los días de Cornelio Agripa, en una corriente de la filosofía moderna, exacerbada cada vez más en sentido idealista. Salzinger tuvo plena conciencia del abismo doctrinal que mediaba entre él y los lulianos de Mallorca, e intentó colmarlo colocándose en un plano de superioridad y adoptando un tono magistral para revelarles los secretos del Arte luliana, tal como él la entendía. Por ahí no surgió conflicto, pues los eruditos mallorquines eludieron el planteamiento del asunto y los jóvenes estudiantes enviados a Alemania acogieron dócilmente las enseñanzas de Salzinger. El amor a la persona y a los escritos del Doctor Iluminado y la ortodoxia impecable de Salzinger obraron el milagro de salvar tamañas diferencias. A pesar de lo cual, el conflicto estalló en un punto más concreto, cual fué el valor científico de la alquimia y la autenticidad de los libros alquímicos de los que Lull aparecía como autor. Durante su estancia en Düsseldorf, el P. Sollier se dió cuenta de que tanto el Elector, como las demás personas que le rodeaban, sin excluir a Salzinger, creían ciegamente en la ciencia de la transmutación de los metales y admitían sin reparo que Lull la había practicado en vida y aun había escrito sobre ella copiosos libros; y, convencido por su parte de que Lull se había mantenido siempre ajeno a la alquimia, de que eran, por tanto, apócrifas cuantas obras de esta índole corrían bajo su nombre y de que era pura leyenda su su-

(143) Véase el § III, núm. 31, de este mismo capítulo.

puesto viaje a Inglaterra para mostrar al rey el secreto de la fabricación del oro, se puso en correspondencia con Ivo Salzinger, para disuadirle de que en la edición de las obras de Lull fuesen incluídos los libros de alquimia que le eran atribuídos falsamente. Salzinger se negó a rectificar; y desde entonces el P. Sollier y sus amigos reservaron su actitud para no comprometer su prestigio en una empresa que juzgaban mal orientada, pero suministrando, bajo mano, abundancia de materiales para que siguiera adelante una iniciativa tan excepcional (144).

19. Salzinger afrontó paladinamente estas discrepancias, anteponiendo al volumen I de las *Opera R. Lulli* dos escritos suyos originales: los *Perspicilia lulliana philosophica* y la *Revelatio Secretorum Artis*. Como este segundo resultara largo, difuso y difícil de entender, lo resumió en un tercer escrito, breve y más claro, que insertó al frente del volumen III de dichas *Opera* e imprimió aparte al siguiente año, con el título *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem vel Artem magnam sciendi et demonstrandi B. Raymundi Lulli* (145). No conocemos más obras de Salzinger publicadas, salvo estas tres y el *Liber regum et principum*, impreso también en dicho volumen I. Ya vimos que proyectaba un espécimen de toda la jurisprudencia, y consta también que trabajó en un tratado *De Arte memorativa*, tal vez no terminado al tiempo de su muerte, del cual, al parecer, quedaron en Mallorca unas galeradas de imprenta (146). Notemos, de paso, que el asunto de estas dos obras no llegadas a madurez cae dentro de la temática habitual del enciclopedismo idealista germánico de los siglos XVII y XVIII (147).

En los *Perspicilia lulliana philosophica* (148) Salzinger acomete de lleno la cuestión general de la alquimia, y la especial de la alquimia luliana, frente a las objeciones de Wadding, de Sollier, del historiador mallorquín Vicente Mut, de Custurer y de Barceló, a quienes alude cons-

---

(144) A. GOTTRON, *ob. cit.* Véase, especialmente, el epistolario del P. Sollier, Apéndice II.

(145) ROGENT-DURAN, *Bibliografía de les impressions lul-lianes*, Barcelona, "Institut d'Estudis Catalans", 1927, núm. 303.

(146) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, pág. 283.

(147) Alsted, Amós Comenio, Leibniz, para citar tres de sus más significados representantes, han tratado estos mismos temas.

(148) He aquí su título completo: *Perspicilia lulliana philosophica composita duobus vitris tersissime politis, et materia optime depurata, nec convexa nec concava, sed planissima, ut objectum non augeant nec minuant, sed in suo statu naturali repraesentent; quibus examinatur et demonstratur Perfectio Philosophiae Illuminati Doctoris, stabilitur fundamentum Artis et Scientiae Universalis solvunturque opposita argumenta adversariorum.*

tantemente a lo largo de la obra. Se emplea a fondo contra el P. Custurer, su contradictor de más empuje, salvo en la última parte, la cual constituye una refutación pura y simple del escrito que el P. Rafael Barceló le mandó desde Mallorca para convencerle de que Ramón Lull no había sido nunca alquimista. Salzinger dedica el opúsculo a sus queridísimos hermanos y condiscípulos en doctrina luliana (149), a quienes se propone dotar de unos anteojos *(perspicilia)* que les permitan ver claro en cuestión tan debatida. Por incumbir el asunto a la filosofía, los dos cristales de estos anteojos serán la fe natural y la razón natural; con el primero verán claro en el primer capítulo; con el otro, en el segundo, y con ambos, en los dos restantes (150). En la primera mitad del tratado, Salzinger sienta la tesis de la posibilidad y realidad de la alquimia, y la defiende, ante todo, con pruebas de autoridad, y, luego, con razonamientos demostrativos. El mayor interés de esta parte radica en la ingenua confianza con que Salzinger admite la autenticidad de los libros de alquimia atribuídos a Rogerio Bacon, Alberto Magno y otros autores, el magisterio alquímico de Arnaldo de Vilanova sobre Ramón Lull y otras falsedades por el estilo. En el tercer capítulo, Salzinger quiere probar que Ramón Lull conoció la alquimia, la practicó y escribió libros sobre ella (151). En el capítulo final, como se dijo, responde a las objeciones de los adversarios y, sobre todo, del P. Barceló. Una exposición de los *Perspicilia* más al detalle exigiría demasiado espacio; baste decir que en la disputa los contendientes pasan revista a todos los puntos y sacan a relucir todos los argumentos que aun hoy se esgrimen a propósito del tema (152).

20. La *Revelatio Secretorum Artis* (153) excede enormemente en importancia a los *Perspicilia,* toda vez que en ella Salzinger desarrolla íntegramente su concepción personalísima del sistema luliano. Simultanea-

---

(149) "... charissimis meis Confratribus ac Condiscipulis...". Es la expresión preferida por Salzinger, incluso al dirigirse a sus propios discípulos.

(150) "Sciant... esse duo genera perspiciliorum, quorum unum deputatur Philosophiae, alterum Theologiae; de Philosophicis nunc agimus...: duo ejus vitra sunt Fides Naturalis et Ratio Naturalis... Primo Vitro inspiciant primum Caput, secundo secundum, utroque tertium et quartum, et videbunt." *(Prologus.)*

(151) "In quo probatur, quod B. Raymundus Alchimiam sciverit, opere exercuerit et Libros de ea conscripserit."

(152) Véase el capítulo XVIII, § IV, págs. 45 y sigs., del presente tomo.

(153) He aquí su título completo: *Revelatio Secretorum Artis, in qua exhibetur integrum ejus systema, ostenditur admiranda et hactenus incognita Methodus Analytica et Synthetica universalissima, tam in demonstrando quam in operando infallibilis et certissima, regulatur et adaptatur potentia ad objectum et subjectum et ministrantur instrumenta quibus potentia agit in utrumque.*

remos su exposición con la del *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem,* obra menos detallística y más asequible, que versa sobre el mismo tema, pero ofrece la ventaja de precisar más los puntos de vista generales del autor. La *Revelatio* se asienta sobre una ficción literaria: mientras Salzinger excogita en su ánimo la exposición y defensa de la doctrina luliana, he aquí que se le aparece el propio Doctor Iluminado con un voluminoso libro, cerrado con siete sellos, en manos, y, abriéndole, le señala un texto para que lo lea en alta voz. Se trata del *Libre de contemplació,* que es presentado como la obra culminante de Lull, y de su capítulo 354, del cual la *Revelatio* hace arrancar la peculiar interpretación que Salzinger da del Arte luliana (154). Importa advertir que, además del sentido literal de cada texto luliano, Salzinger admite una infinidad de sentidos metafóricos, en los que radican los inagotables secretos de esta Arte y por los que ha resultado siempre inasequible a todos sus comentaristas (155). Salzinger se estremece a la invitación de Lull de que comente el texto leído, y le responde que nadie como él es capaz de exponer a la perfección su doctrina. Lull acepta el requerimiento, y desde entonces la obra adopta la forma de un diálogo entre maestro y discípulo, en que aquél va revelando a éste, para que a su vez los revele a todo el mundo, los profundos secretos de su Arte divina. Salzinger se dispone a hacerlo así; pero, antes de entrar en materia, aprovecha la oportunidad para zanjar, sobre el supuesto de una revelación personal de Lull, la enojosa cuestión de la alquimia, que tanto le distanció de los lulistas mallorquines (156). A la pregunta de si enseñó el arte de fabricar riquezas, Lull contesta, claro está, que sí, porque el arte y la ciencia particular de la alquimia están contenidas, a título de parte, en el arte y ciencia universal lulianas; pero amonesta a su discípulo que, al aprender el Arte magna, ponga la intención, no en obtener riquezas, sino en adquirir la sabiduría, que es su primera y más alta finalidad (157).

Y ¿cuál es el gran secreto de su Arte, escondido en el *Libre de contemplació,* que Lull revela por primera vez a Salzinger? En el capítulo I

---

(154) "... in eo continetur totum systema, quod postea revelare intendo..." *(Prologus.)*

Lo mismo se dice en el *Praecursor introductoriae:* "... sine cujus libri lectione numquam Arcanum Artis sufficienter penetrassem..." (Cap. I.)

(155) "... sicut infiniti radii eliciuntur ex uno centro, sic infinitae metaphorae ex uno sensu literali..., et hoc est terribile secretum..." *(Prologus.)*

(156) "... quia tanta mihi fuit controversia cum quibusdam tuorum Discipulorum ac aliorum Scriptorum..." *(Ibid.)*

(157) "Nec tamen hoc egi, ut prima tua intentio sit addiscendi Artem ad congregandas divitias, sed ad acquirendam Sapientiam." *(Ibid.)*

del *Praecursor introductoriae in algebram* (158) hallamos una respuesta rotunda: es el álgebra especiosa universal. Consiste en que, para el hallazgo y demostración de la verdad en una ciencia particular cualquiera, se emplean las letras del alfabeto a manera de signos universalísimos con los cuales se sustituyen tanto los nombres como las cosas universales y particulares significadas por ellos (159). El álgebra especiosa había sido inventada por el matemático Vieta a fines del siglo XVI, reemplazando sencillamente los números por letras, con lo cual la ciencia de la cantidad se elevó a un plano de abstracción y generalidad que aún no había conocido. Salzinger pretende que esta álgebra fué adivinada ya por el Doctor Iluminado, quien la desarrolló en su libro fundamental, si bien envolviéndola en el mayor secreto, hasta que los tiempos estuviesen maduros para revelarlo. Con los nuevos inventos matemáticos, la madurez ha llegado, y Salzinger es su verbo revelador. Pero importa sobremanera, en opinión de Salzinger, no confundir el álgebra luliana con el álgebra de los matemáticos, de la cual se diferencia en dos rasgos capitales: 1.° La universalidad de esta última es relativa, porque la ciencia de la cantidad es todavía una ciencia particular, en tanto que el álgebra luliana es universal en sentido absoluto y simplicísimo, por su aplicabilidad a todas las ciencias; y 2.° El álgebra luliana contiene a la otra; y, por consiguiente, la infalibilidad, necesidad y certeza de sus demostraciones aventaja a la de las demostraciones matemáticas, porque está garantizada por principios supremos, los más altos que cabe, y por procedimientos operatorios óptimos (160). Por lo dicho, Salzinger denomina al Arte luliana "álgebra especiosa universal" y, más certeramente, en otros lugares, "logística especiosa".

El punto flaco de la tesis de Salzinger estriba en la última afirma-

---

(158) "Quid sit algebra speciosa universalis, vel Ars magna universalis sciendi et demonstrandi lulliana, et in quo differat ab algebra speciosa usitata in Geometria et Arithmetica?"

(159) "Algebra speciosa lulliana est Ars et scientia universalis, qua per literas alphabeti tanquam signa universalissima nominibus et rebus universalibus et particularibus per nomina significatis susbstituta sit investigatio, inventio et demonstratio veritatis in omni scientia particulari..." (Cap. I.)

(160) "Differt algebra speciosa Doctoris Illuminati ab algebra speciosa praecedenti saeculo inventa et per ingeniosissimos illius cultores scientiis mathematicis, praesertim Arithmeticae et Geometriae adaptata, in sequentibus: Primo... est absolute et simpliciter universalis, ad omnes scientias applicabilis et necessaria, altera vero particularis tantum, scilicet quantitati et numero potissime mensurandis inserviens... Secundo, quod haec ratione supremae altitudinis suorum principiorum, quibus altiora dari non possunt, et ratione modi supremi operandi cum ipsis, alteram non solum in se concludat..., sed infallibilitate, certitudine et necessitate suarum demonstrationum longe antecellat..." *(Ibíd.)*

ción. Comprendiéndolo así, en el capítulo II del *Praecursor introductoriae in algebram* emprende una investigación de la naturaleza y propiedades de tales principios supremos (161), que constituyen el basamento del Arte luliana, y son las Dignidades o Atributos divinos. "Conviene saber, ante todo, que los principios de esta Arte son reales, primitivos, substanciales, necesarios, naturales, absolutos, simples, idénticos realmente entre sí, universales, supremos, intelectuales, infinitos, perfectos y, en fin, notorios de por sí" (162). Salzinger glosa, una a una, estas varias propiedades enunciadas e insiste mucho en la última: si toda ciencia particular—dice—arranca de principios notorios de por sí, con más razón la ciencia universal. Y, para que nadie se alucine ante la notoriedad de los axiomas matemáticos, aclara que la evidencia de los principios meramente intelectuales supera la de los principios sensuales que se adquieren por vía de experiencia. "En segundo lugar, conviene saber que de aquellos principios supremos radicados en Dios hemos de descender a los principios que están en la criatura..." (163). Ábrense aquí interesantes perspectivas operatorias, que Salzinger no tardará en recorrer.

Si a propósito de los principios Salzinger reproduce conceptos inequívocamente lulianos, no tarda en mixtificarlos con otros asimilados del álgebra especiosa. En efecto, en el capítulo siguiente del *Praecursor introductoriae in algebram,* último de su parte teórica (164), distingue dos maneras de principios: unos más universales, que son las letras del alfabeto desde la A hasta la Z, y otros menos universales, por ejemplo, los nombres forjados con estas letras (165). Del cotejo entre ambos grupos de principios resulta la excelencia del primero, porque las letras del alfabeto aventajan a los nombres en las siete raras propiedades siguientes (166): 1.ª, se prestan más a combinaciones; 2.ª, el entendimiento corre

(161) "De natura et proprietatibus principiorum in genere."

(162) "Sciendum igitur primo, quod principia hujus Artis sint principia realia, primitiva, substantialia, necessaria, naturalia, absoluta, simplicia, realiter inter se identificata, universalia, summa, intellectualia, infinita, perfecta, denique per se nota..." (Cap. II.) Una enumeración parecida se contiene en el capítulo I de la *Revelatio Secretorum Artis.*

(163) "Sciendum secundo quod a supradictis principiis supremis, quae sunt in Deo, convenit nos descendere ad principia, quae sunt in creatura." *(Ibid.)*

(164) "De principiis Artis et eorum septem proprietatibus in specie."

(165) "Jam diximus supra, principia Artis esse in duplici differentia: quaedam enim sunt magis universalia aliis, et haec sunt literae alphabeti, scilicet A, B, C, D, etc., usque ad Z inclusive... Quaedam principia sunt minus universalia, ut nomina posita e regione literarum alphabeti..." (Cap. III.)

(166) "Literae alphabeti prae nominibus habent has sequentes septem singulares proprietates..." (Ibid.)

más veloz de una letra a otra que de una dicción a otra; 3.ª, su escritura es más breve; 4.ª, las letras permiten manifestar el Arte a unos y ocultarla a otros; 5.ª, una misma letra puede significar convencionalmente una pluralidad de nombres; 6.ª, las letras son indiferentes a significar tal o cual nombre, y 7.ª, dado un sistema universal de letras, cualquier demostración de una verdad particular que se emprenda a partir de un grupo de ellas es permutable, es decir, se puede plantear de otras mil maneras equivalentes, lo cual constituye una enorme ventaja en la ciencia.

En la distinción de las dos maneras de principios se funda la existencia de un método sintético y de un método analítico, que regulan la transición de unos a otros. Interesa a las veces prescindir de los signos algebraicos y emplear nombres significativos; descendemos entonces de los principios universales a los particulares. En este descenso utilizamos la síntesis. Por el contrario, otras veces sustituímos a las palabras y a las frases sus signos abstractos, o sea, las meras letras; esta resolución de los principios particulares en los universales constituye el análisis. En el Arte luliana, según Salzinger, cabe operar indistintamente por vía algebraica o por vía ordinaria.

21. Sentadas estas generalidades, falta señalar los elementos de que se vale el Arte y su manipulación. La *Revelatio Secretorum Artis* los expone con mucho detalle, pero aquí nos limitaremos a unas indicaciones sumarias. Los elementos del Arte son los árboles, las figuras y las tablas. Salzinger pone cuatro árboles, cada uno de los cuales se continúa en el siguiente, y son: el de la unidad y la trinidad, el de las sensualidades e intelectualidades, el de las cualidades y significaciones y el de la fe y la razón. Las figuras son las cinco consabidas del *Ars compendiosa inveniendi veritatem:* A, S, T, V y X (167). Hay, además, cuatro tablas de signos algebraicos, completadas con otras dos que Salzinger llama "las columnas de Hércules". Estos varios elementos del Arte son manipulados con la ayuda de siete instrumentos generales, a manera de siete registros del órgano racional, que se compendian en un solo instrumento universal del saber (168). El *Praecursor introductoriae in algebram* ofrece un cuadro simplificado de aquéllos y de éstos, que permite abarcarlos de una sola mirada (169). Las figuras son reducidas a tres: A, T y S, que obtie-

(167) Véanse en el tomo I, entre las págs. 368 y 369.

(168) "De secreto septem instrumentorum generalium Artis magnae, quae conficiunt unum instrumentum universale sciendi. Septem registra organi rationalis." *(Revelatio Secretorum Artis,* cap. III.)

(169) "... hic in compendium redactae, ut uno quasi intuitu videatur tota constructio organi rationalis cum suis septem registris." (*Praecursor introductoriae in algebram,* cap. III.)

nen su representación plástica en las formas geométricas simples del círculo, del triángulo y del cuadrado, respectivamente; se aligera mucho la exposición de los árboles y de las tablas, y los "siete registros del órgano racional" son presentados en tres esquemas, correspondientes a las tres figuras, en una sola página.

Al conjunto de las operaciones para el manejo de los elementos del Arte llama Salzinger "circulación", la cual se cumple en tres etapas. En la primera se constituye el alfabeto y son aprontados los principios supremos, es decir, "las letras racionales supremas, que rigen todos los sistemas racionales inferiores, en los cuales imprimen su semejanza" (170). En la segunda se elabora el silabario (o combinatoria), es decir, se forman "con dichas letras las sílabas racionales supremas que toman el nombre de *proposiciones, condiciones, máximas, reglas,* etc., y rigen los silabarios racionales inferiores" (171). En la etapa última y definitiva se alcanza el arte de la demostración, componiendo con aquellas sílabas palabras racionales supremas, esto es, las demostraciones supremas, que son norma y modelo de las demás demostraciones (172). En la doctrina de la demostración Salzinger hace culminar la teoría y la práctica de su Arte; con ella terminan tanto la *Revelatio Secretorum Artis* como el *Praecursor introductoriae in algebram,* que ponen, además, ejemplos. La *Revelatio* trae varios; pero el *Praecursor* se limita a desarrollar por extenso uno solo, tomado de la *Revelatio,* que consiste en demostrar la tesis: "Existe una ciencia universal sujeta a todas las demás ciencias, en la cual se dan ciertos principios universales que permiten responder a las cuestiones sobre infinitos particulares" (173). Después de aducir

---

(170) "Prima circulatio est principiorum Artis, quae est minima et se habet per modum alphabeti..." (*Revelatio Secretorum Artis,* cap. II, De Secreto Figurae T.)

"... Dignitates Dei... sint literae rationales supremae, quae dirigunt omnes alias literas rationales inferiores, in quas influunt suas similitudines." (*Ibid.,* De Secreto Figurae A.)

(171) "Secunda Circulatio est conditionum Artis, quae est major et se habet per modum syllabarum..." (*Ibid.,* De Secreto Figurae T.)

"... Ex his literis rationalibus supremis formentur syllabae rationales supremae, quas voco propositiones, conditiones, maximas, regulas, etc..., quibus diriguntur omnes syllabae rationales inferiores." (*Ibid.,* De Secreto Figurae A.)

(172) "Tertia circulatio est demonstrationum Artis, quae est maxima et se habet per modum verborum aut nominum..." (*Ibid.,* De Secreto Figurae T.)

"... Ex his syllabis rationalibus supremis componantur verba rationalia suprema, hoc est, demonstrationes supremae, quae sunt norma et exemplar omnium verborum rationalium inferiorum, hoc est, demonstrationum..." (*Ibid.,* De Secreto Figurae A.)

(173) "... Quaeritur: utrum sit aliqua universalis scientia subjecta omni-

hasta catorce demostraciones de la tesis, Salzinger aprovecha la oportunidad para resumir, al final del tratado, mediante diez conclusiones, su concepción personal en los siguientes aproximados términos: Existe una ciencia universal, en la que todos los principios de las demás ciencias vienen a mezclarse y, previa asimilación y composición, acaban por transformarse en una ciencia única distinta de todas y cada una de las ciencias particulares, aunque compuesta de ellas. Los principios de las ciencias particulares, una vez transformados en principios universales, no permanecen los mismos de antes, sino que son unas semejanzas de ellos, o, por decir mejor, unas formas abstraídas de sus materias, más nobles y dotadas de una mayor causalidad. Su eficacia resulta multiplicada y permite resolver todas las cuestiones particulares de las ciencias especiales. La ciencia universal, que para la teología es, no un fin, sino un medio, es infusa por el Espíritu Santo. Lull la enseñó en varias de sus obras, que Salzinger cita por sus propios títulos (174). Todavía al *Praecursor introductoriae in algebram* sigue un apéndice en el que, a propósito de las objeciones formuladas por los jesuítas Vázquez y Arriaga, es sometida a contraste la validez de las demostraciones lulianas del misterio de la Trinidad.

22. Salzinger no se recata en ponderar la novedad de su Arte demostrativa, con la cual se jacta de haber superado y perfeccionado el álgebra especiosa de los matemáticos. "Hijo mío—pone en boca del maestro—, tú sabes cuán maravilloso artificio han ideado los sabios matemáticos en estos tiempos, empleando en vez de números las letras del alfabeto y realizando así de una manera más cómoda, universal y perfecta

bus aliis scientiis, in qua sint certa universalia principia, per quae possit responderi quaestionibus infinitorum particularium? et teneo quod sic..." (Dist. II, capítulo III.) Es la décima cuestión que Lull pone en su libro *Ars inveniendi particularia in universalibus.*

(174) "...Quod detur aliqua scientia universalis, in qua omnia principia aliarum scientiarum misceantur... Quod principia scientiarum particularium post mixtionem debeant ingredi digestionem et postea compositionem, post quam fit transmutatio in quandam scientiam universalem, quae non sit aliqua particularium... Quamvis sit composita ab eis... Quod principia particularium scientiarum post suam transmutationem in principia universalia non maneant formaliter eadem principia quae prius erant, sed sint *similitudines* illorum, vel formae abstractae a suis materiis, quae sint nobiliores et habeant altiorem causalitatem super illa... Quod habeant majorem virtutem et magis multiplicatam... Quod haec scientia universalis sit universale agens et patiens... Quod possit resolvere universa particularia scientiarum specialium... Quod respectu theologiae non sit finis, sed universale medium... Quod sit infusa a Sancto Spiritu... Quod sit contenta in *Arte compendiosa inveniendi veritatem,* in *Arte demonstrativa* et in *Arte inveniendi particularia in universalibus...*" *(Ibíd.)*

las demostraciones aritméticas y geométricas gracias a esta logística especiosa. Pues, ¿hasta dónde crees, hijo, que habrían llegado estos grandes ingenios si hubiesen conocido mi logística especiosa universalísima, inventada hace ya más de cuatrocientos años? La cual vale, no sólo para la aritmética y la geometría y demás ciencias matemáticas, sino para todo lo escible, y, además de incluir aquella otra logística, la trasciende por completo y aun resulta más fácil que ella" (175). ¿Quién se había atrevido hasta ahora, pregunta más tarde, a proponer en la geometría o en otra ciencia cualquiera un método tan universal de demostración? Y responde: Nadie, ciertamente (176).

Salzinger no desconoce, sin embargo, las tentativas de transformación del Arte luliana en un método exclusivamente algébrico que han precedido a la suya. De ellas tomaron origen sus propias meditaciones hasta desembocar en el gran hallazgo cuyos secretos está revelando. No en vano leyó y releyó de cabo a cabo por espacio de varios años el *Pharus scientiarum* del P. Izquierdo hasta familiarizarse con su lectura (177). No en vano estuvo rumiando muchos años el *Ars magna sciendi* del Padre Kircher, en prolongado cotejo con el Arte de Lull (178). No en vano estuvo buscando cuantos escritores célebres de esta materia pudo encontrar (179). En tanto Salzinger conoce tales tentativas que, no contento con haberlas expuesto y discutido en ocasión de la lista de autoridades que antepuso al volumen primero de las *Opera R. Lulli*, en la *Revelatio Secretorum Artis* reivindica otra vez el Arte de Lull de los principales reparos opuestos por dichos científicos (180). Una mención especialísima

(175) "Fili, tu scis quam incomparabile artificium excogitaverint vestris temporibus sapientes mathematici, subrogando numeris literas alphabeti, quibus longe commodius, universalius ac perfectius poterant perficere suas demonstrationes in Arithmetica et Geometria mediante hac Logistica vere speciosa. Quid igitur, fili, putas, hos ingeniosissimos viros fuisse praestituros, si ipsis innotuisset mea Logistica speciosa universalissima jam ante plus quam 400 annos inventa? quae non tantum Arithmeticae et Geometriae caeterisque scientiis mathematicis sed universo scibili est adaptata, hancque illorum specificam non solum in se complectitur, sed eam longe transcendit et illa longe facilior est, ut te usus certum reddidit et caput sequens ac quintum monstrabit." (*Revelatio Secretorum Artis*, cap. II, De prima Arbore, pág. 19.)

(176) *Ibíd.*, De Secreto Figurae A, págs. 24-25.

(177) "... cujus opus multis annis solerti studio a capite ad calcem repetitis lectionibus mihi familiare reddere conatus sum..." (Volumen I de la edición maguntina, *Testimonia virorum insignium*, pág. 51.)

(178) "... postquam ambas per annos plurimos ruminavimus..." (*Ibíd.*, pág. 30.)

(179) "... legi quotquot de hac materia celebres scriptores reperire potui..." (*Revelatio Secretorum Artis*, De Secreto Figurae A, pág. 25.)

(180) Véase la crítica del P. Izquierdo en la pág. 25, y la del P. Kircher en la pág. 32.

reserva para el más ilustre de sus predecesores, el celebérrimo matemático Leibniz, a quien atribuye insuficiencia de información acerca del Arte luliana; de aquí que la haya criticado y haya propuesto reemplazarla por un análisis muy ingenioso, en el que los términos, cualesquiera que sean, son reducidos a sus partes formales, y éstas a otras, hasta dar con las partes simples o términos indefinibles. Leibniz no se atrevió a tejer un sistema de tanto alcance; se limitó a trazar un diseño, sin realizarlo. Con perdón de sabio tan notable, Salzinger imputa a su propuesta dos defectos: 1.°, que su análisis es meramente artificioso y no se adapta a las formas naturales, y 2.°, que, a pesar de su enorme acierto de asignar por punto de partida al método universal de la ciencia unos términos simplemente primarios, no supo hallarlos y acabó por caer en un espécimen particular, valedero solamente en las matemáticas (181).

Salzinger pertenece, pues, a la corriente filosófica del idealismo enciclopédico, tan vigorosamente representada en Alemania en los siglos XVII y XVIII, que persigue realizar el sueño cartesiano de la unificación del saber por vía matemática. Su singularidad radica en que, frente a las críticas de Izquierdo, de Kircher y, sobre todo, de Leibniz, Salzinger insiste en volver a la integridad del sistema luliano. A su modo de ver, no hay por qué inmutar ni el enunciado ni el número ni el carácter de los principios lulianos. Su número, lejos de ser arbitrario, responde a motivaciones profundas del sistema. Por otro lado, las Dignidades de Lull no son meras formas abstractas, sino principios reales y universales, que capacitan al entendimiento para adueñarse de la materia y de la forma de las cosas. Ni hace falta eliminar algunos o cambiarlos por otros, como quería Leibniz, porque todos son primarios (182). En suma, Salzinger propone pura y simplemente a sus contemporáneos erigir el Arte magna

(181) "Unum inter praeclariores commemorem, scilicet ingeniosissimum Leibnüzium, celeberrimum mathematicum, cujus *Dissertatio de Arte Combinatoria* mencionem facit tuae *Kabbalae* et *Artis magnae...*, multaque in tua methodo ob insufficientem informationem desiderare videtur: hic igitur vir Analyseos Geometricae peritissimus... ingeniosum plane systema proponit, ejusque potius conficiendi delineationem et formam exhibet quam perfectam genesim, resolvendo quemcumque terminum in partes formales, has partes iterum in partes usque ad partes simplices seu terminos indefinibiles...; at hoc systema, salva pace tanti viri, multis scatet incomodis: 1.°, quia haec analysis non est naturalis, sed artificialis tantum, nec conformata secundum formam naturalis, utpote cujus Leibnüzius nullam notitiam habuit; 2.°, quia specimen illius non est universale, sed particulare tantum..., exhibet aliquod in mathesi: et quamvis vir eruditissimus optime noverit methodum universalem a primis simpliciter terminis ortum sumere debere, non tamen ausus est aggredi seriem texere tantae structurae..." (*Revelatio Secretorum Artis*, De Secreto Figurae A, pág. 25.)

(182) *Ibid.*, a continuación del texto anterior.

de Lull, con sus aditamentos, en la anhelada ciencia universal que andan buscando.

23. El sentimiento de la novedad levantó en Salzinger por contragolpe un pequeño escrúpulo: con interpretar el Arte luliana a la luz de los inventos matemáticos del siglo anterior, ¿no habría traicionado el auténtico pensamiento del Doctor Iluminado? Por otra parte, el orgullo de ser el primero en revelar la contextura algébrica del sistema luliano era frenado por la seguridad de enfrentarse con una tradición secular, de cuyos numerosos representantes ni uno solo había sospechado hasta entonces un secreto de tanta monta. ¿Cómo acogerían su interpretación de la doctrina de Lull los lulianos de Mallorca, por quienes Salzinger sentía tanto respeto?

Acalló el escrúpulo de la fidelidad al Doctor Iluminado con admitir que éste había usado una doble manera de exposición de su doctrina, infundida sobrenaturalmente por Dios; a saber: "primero una manera explícita, reduciendo los principios universales de su Arte a letras del alfabeto y empleando las letras en lugar de los principios para la solución de las cuestiones, o bien enunciando las mismas soluciones mediante letras; además, una manera implícita, superponiendo letras a los principios del Arte en las figuras, pero omitiendo luego en el manejo de las figuras las letras y enunciando en su lugar los principios mismos" (183). Ambas formas de exposición son usadas por Lull en sus obras lógicas; pero la primera, que es la más noble, hállase desarrollada especialmente en la última parte del *Libre de contemplació*, donde está la clave para la cabal inteligencia de todo el sistema luliano (184). Y como que, sin conocer a la perfección ambos procedimientos, no se puede llegar al centro y raíz del sistema, Salzinger acomete la tarea de mostrarlos a los amantes de la verdad y a sus condiscípulos en lulismo para que, practicando los dos y acostumbrándose poco a poco a las notaciones algébricas, aprendan a interpretar el uno por el otro y ambos por los métodos usuales hasta ahora, y recíprocamente; "lo cual hago muy a gusto—dice—, porque entre todos los autores que leí, tanto de los antiguos discípulos del Doctor Iluminado y doctores en esta Arte, como de los más recientes que se propusieron aclararla con sus comentarios, no encontré ninguno

---

(183) "... primo explicite, reducendo principia universalia suae Artis ad literas alphabeti et applicando dictas literas loco principiorum ad solutiones quaestionum, vel dando ipsas solutiones ex literis explicite formatas: secundo implicite, praeponendo quidem singulis principiis Artis literas in figuris, sed in practica figurarum adhibendo ipsa principia loco literarum." (*Praecursor introductoriae in algebram*, dist. I, cap. I.)

(184) *Ibíd.*

que haya dejado el más insignificante vestigio de la primera manera de demostración, es a saber, mediante notaciones algébricas, lo cual me maravilló siempre mucho de los doctores y profesores de la ínclita Universidad luliana, por lo demás varones de una gran perspicacia, quienes por espacio de siglos han manejado a placer el *Libre de contemplació*. Si yo no lograse legitimar este opúsculo mío con su aquiescencia, tras haberlo visto con sus propios ojos, no estoy seguro de no aparecer ante la posteridad como sospechoso de haber fabricado de nuevo cuño esta álgebra por mí mismo. ¡Lejos de mí despojar a Lull de tanto honor!" (185).

24. Desconocemos la reacción operada en el ánimo de los universitarios mallorquines por el librito de Salzinger. Pero su proyecto de reunir en una gran edición todas las obras de Ramón Lull despertó en ellos un entusiasmo delirante. Por fortuna, desde fines de 1712 los trabajos editoriales habían pasado a la fase de realización, pues en 16 de enero de 1713 el bibliotecario Büchels escribe al P. Sollier que, hace algunas semanas, ha firmado contrato editorial para la impresión de los tres primeros volúmenes con el estampador de Maguncia Juan Mayer y añade que los libros se están componiendo y dieciséis grabadores están trabajando en las figuras. Al año siguiente aparece en Maguncia el *Catalogus omnium librorum magni operis Raymundi Lulli proxime publico communicandi* (186), a manera de heraldo de la inminente publicación. Este catálogo, que fué prologado por Salzinger, lo redactó probablemente Büchels a base de los numerosos materiales recogidos en Düsseldorf; pero le valieron de mucha ayuda los datos mandados por Custurer y las observaciones de Sollier. Pese a los anuncios, la edición se retrasó, por haber ocurrido en 1716 el fallecimiento del Elector Palatino Juan Guillermo, que dejó a

---

(185) "Unde cum sine perfecta cognitione utriusque praefati arcani nullus amatorum hujus sacrae Artis et scientiae possit pervenire ad centrum et radicem illius, in gratiam dictorum amatorum veritatis et meorum condiscipulorum utramque viam demonstrare nunc aggredior, ut utramque exercentes et paulatim notis algebraicis assuescentes discant unam mensurare per alteram et utramque per methodos hactenus cognitas et usitatas, et e converso: quod eo libentius facio, quia inter omnes, quotquot legi, tam antiquorum discipulorum Doctoris Illuminati hujus Artis doctorum quam recentiorum qui Commentariis suis Artem elucidare sunt arbitrati, neminem hactenus reperi qui primae viae demonstrandi, h. e. per notas algebricas, in scriptis suis ullum vestigium nobis reliquerit, quod tanto magis mirum mihi semper visum est de Doctoribus et Professoribus Inclyte Universitatis Lullianae viris alioquin perspicacissimis, quorum manibus laudatus *Liber Contemplationis* tot saeculis volvebatur; cujus suffragio et oculari intuitu nisi possem reddere legitimum hunc libellum, nescio an me posteris non suspectus redderem de algebra hac noviter à me conficta, quod absit tantum decus substrahere suo Authori..." *(Ibid.)*

(186) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 298.

Salzinger muy desanimado. Se superó este revés con el hallazgo de un nuevo mecenas en la persona del Arzobispo y Elector de Maguncia, Lotario Francisco de Schönborn, a quien Juan Guillermo había encomendado anteriormente la persona de Salzinger y bajo cuya tutela éste había puesto la impresión de la obra. Lotario Francisco se había contagiado de Salzinger el entusiasmo por la causa luliana, de suerte que, al morir el Elector Palatino, asumió plenamente el patrocinio de la edición, mandó continuarla, recabó del Emperador el privilegio de la exclusiva y proveyó con largueza a todos los gastos (187).

Con este segundo mecenaje y el cambio de residencia de Salzinger empieza la etapa maguntina de su gran empresa, en la que, por fin, logra sacar a luz los primeros volúmenes de la colección. En 1721 y 1722 aparece una serie de tres (188), dedicada preferentemente a los escritos lógicos de Lull. Vale la pena de que analicemos ligeramente su contenido, con alguna mayor insistencia en el volumen I, que contiene un verdadero tesoro de documentación luliana. Ábrese este volumen con el privilegio de edición, una magnífica estampa del Elector Palatino y la dedicatoria a Carlos Felipe, el hermano y sucesor de Juan Guillermo, a quien en el párrafo final Salzinger hace el obsequio de su *Liber Regum et Principum,* inserto a continuación. Salzinger se lo presenta como un pasatiempo serio-jocoso para serenar su ánimo en las horas de solaz que le dejen libre las graves tareas del gobierno (189). Sin duda por esto, en el libro se apela a una fábula muy simple, de sabor luliano. Salzinger finge que, a la sombra de un árbol y cabe a una fuente, tiene lugar un coloquio sobre el gobierno de este mundo entre dieciséis reinas y emperatrices, que personifican las Dignidades lulianas. Cada una de las quince primeras dialoga, por turno, con la Sabiduría, de la cual pronuncia un elogio; por fin, ésta, a requerimiento de las demás, cierra el coloquio con una recapitulación de todos los elogios que le han sido dirigidos. Sigue en el volumen una invocación a Dios Uno y Trino con palabras de Lull transcritas del capítulo último del *Libre de contemplació* y, en seguida, una *Exhortatio Discipuli*—es decir, de Salzinger—, a los cónsules de la ciudad y reino de Mallorca, a título de guardadores y patronos de la Universidad

(187) Véanse las declaraciones del propio Salzinger en la dedicatoria de las *Opera R. Lulli,* en el volumen I.

(188) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 302, donde se hallará el detalle bibliográfico de toda la edición.

(189) "... hoc enim lusu joco-serio poterit Tua Serenitas Electoralis animum curis civilibus praegravatum exonerare mentemque altissimarum, utilissimarum et principe dignarum veritatum pabulo reficere..." (Dedicatoria de las *Opera R. Lulli,* párrafo final.)

y doctrina lulianas, y a la propia Universidad en pleno, para suplicarles que aprueben, defiendan y hagan prosperar su empresa de dar a luz la serie entera de las obras del Doctor Iluminado, de las cuales hay ya cuatro volúmenes en la imprenta y promete ir sacando otros hasta agotar su número. En Lull, añade, ha encontrado un tesoro oculto de doctrina, revelada por Dios, por más que la hayan ignorado los doctos profesores lulianos; Salzinger la ha expuesto en las *Perspicilia lulliana philosophica* y en la *Revelatio Secretorum Artis,* y aunque tal vez les parezca nueva, ha sido tomada en realidad de los libros de Ramón Lull, salvo en el estilo y en la forma del decir, por lo cual espera que la acepten y coadyuven con él a la mayor gloria de su común Maestro (190).

Ocupan lugar preferente en el volumen la biografía y la bibliografía de Ramón Lull. Salzinger reproduce el texto latino de la *Vita coetanea,* recién descubierta por el P. Custurer en un manuscrito del Colegio de la Sapiencia y publicada por el P. Sollier; pero lo establece críticamente mediante cotejo con otros cuatro manuscritos antiquísimos; a saber: uno de Barcelona, otro de la biblioteca de San Isidoro en Roma y dos de París, de los cuales poseía uno el señor de Montarcis y el otro estaba en poder de los Padres de la Doctrina Cristiana. Para el mejor manejo del texto y para su complemento, Salzinger lo ha dividido en siete capítulos, cada uno con unas breves leyendas indicadoras, y le ha añadido un capítulo octavo con la terminación de la vida de Ramón Lull. El *Catalogus librorum magni operis lulliani* consta de siete listas parciales: en la primera son relacionados alfabéticamente 205 títulos de obras lulianas auténticas, y en la segunda 77 títulos de obras pseudo-lulianas de alquimia. Naturalmente, Salzinger las pone todas como auténticas y las distingue con el nombre de "libros especulativos" y "libros prácticos"; ya que no ha cedido a las críticas de los adversarios de la alquimia, por lo menos ha accedido a separar los libros alquímicos de los restantes libros lulianos. Las listas tercera y cuarta traen los *incipit,* las divisiones internas, las referencias a otros textos lulianos y las materias contenidas en los

(190) "Scitote proin, Patres ac patroni plurimum venerandi, doctrinam hanc meam, tam in *Perspiciliis* quam in *Revelatione Secretorum Artis,* forsan novam vobis apparentem, non esse meam, nil enim de meo in illa invenietis, si alienam a stylo Magistri dicendi vel scribendi formam excipiatis; nam omnia ex Arte vel libris ipsius desumpta sunt: admittite igitur... Recipite sub tutelam vestram gloriosissima ejus opera... Quem ipsemet Rex Regum sic honorare voluit quemque aliqui vestrorum lullianae Artis Professorum, etiam ignorantes secreta Artis illius, tantum hucusque coluerunt: hoc etenim mei nunc est instituti et propositi, ut annunciem vobis vestrammet gloriam, decus et ornamentum toto, qua patet, orbe diffundendum..." *(Exhortatio Discipuli.)*

libros de las dos listas primeras. Sigue una lista de dieciséis obras lulianas perdidas a tenor de las referencias anteriores, pero el autor advierte que hay muchas más. La última lista establece la cronología de los escritos auténticos del Doctor Iluminado hasta 1315, en la que, claro está, no figuran los de alquimia.

Otra parte documental del volumen está integrada: por una colección de privilegios y aprobaciones oficiales expedidos en favor de la doctrina luliana por reyes, Universidades y autoridades eclesiásticas, entre las que es otorgada la debida importancia a la "Sentencia definitiva" de 1419; el *Memoriale collationis* escrito por el P. Busquets para refutar una a una las censuras de Nicolás Eymeric contra la doctrina de Lull (191), y, en fin, unas larguísimas relaciones de autoridades científicas—*Testimonia virorum illustrium* o *insignium*—favorables a Lull, de un valor inestimable para la historia del lulismo. Salzinger las ordena en dos grupos: en el primero reproduce textos de autores que alabaron la doctrina luliana o la defendieron contra las malévolas insinuaciones de sus enemigos, y en el segundo cita los discípulos y seguidores de Ramón Lull que comentaron su Arte y otros escritores que la imitaron. Todavía, insertos entre la parte documental mencionada y los tratados de Lull, están dos escritos originales de Salzinger que ya hemos registrado: los *Perspicilia lulliana philosophica* y la *Revelatio Secretorum Artis.*

Tras esa masa de noticias, aprobaciones, alegatos, opúsculos, etc., se encuentran los textos lulianos en número de seis y en el siguiente orden: el *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* la *Lectura artis compendiosae,* el *Liber principiorum theologiae,* el *Liber principiorum philosophiae,* el *Liber principiorum juris* y el *Liber principiorum medicinae,* con sus respectivas ilustraciones gráficas en colores. El volumen II de la edición, después de un corto prefacio de Salzinger, contiene otras cinco obras lulianas; a saber: el *Liber de gentili et tribus sapientibus,* el *Liber de Sancto Spiritu,* el *Liber de quinque sapientibus,* el *Liber mirandarum demonstrationum* y el *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei.* El volumen III comienza con el tratado original de Salzinger *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem,* al que siguen siete textos lulianos más: la *Introductoria Artis demonstrativae,* el *Ars demonstrativa,* la *Lectura super figuras Artis demonstrativae,* el *Liber Chaos,* el *Commentum Artis demonstrativae,* el *Ars inveniendi particularia in universalibus* y el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam.* Es de advertir que todos los textos pu-

(191) Véase el capítulo XXI, § III, núm. 43.

blicados en dichos tres volúmenes son auténticos y bastantes inéditos; la elección de los mismos y el orden en que aparecen colocados obedecen a un plan muy meditado de Salzinger.

25. En Mallorca las noticias de la edición maguntina, divulgadas en un principio por el P. Custurer y conocidas más tarde por información directa del propio Salzinger y de sus colaboradores, suscitaron extraordinario júbilo; y cuando, en los comienzos de la tercera década del siglo, llegaron los ejemplares de los tres primeros volúmenes, el entusiasmo llegó a su colmo. El retrato del Elector de Maguncia fué colocado en sitio de honor en la Universidad luliana, Ivo Salzinger fué nombrado *professor primarius* de la misma y a ambos les fueron ofrecidas reliquias del Beato. Fué votada, además, una subvención a la empresa editorial, y el Ayuntamiento costeó becas para que dos franciscanos se trasladaran a Maguncia y siguieran estudios bajo la dirección de Ivo Salzinger. Otros dos franciscanos fueron enviados más tarde; luego, otros cinco, y, finalmente, en otoño de 1727, una promoción de diez doctores en filosofía salidos recientemente de la Universidad. Todavía en 1728 el P. Miguel Fornés obtuvo otra subvención para el viaje a Maguncia.

En la imposibilidad de ejercer su profesorado en la Universidad luliana de Mallorca, Salzinger ha abierto una cátedra libre de lulismo en la propia ciudad de Maguncia (192), a la que han afluído escolares alemanes en bastante número y los pensionados de Mallorca. De esta cátedra poseemos noticias sueltas, no muy abundantes, por informes circunstanciales de los mallorquines que asistieron a la misma; valga por todos el del P. Bartolomé Fornés, inserto en su *Liber apologeticus Artis magnae*, bastante detallado, por cierto: "Después de haber recibido durante unos días instrucciones del maestro, el 1 de septiembre de 1727 acudimos los dieciséis condiscípulos que éramos a la escuela pública luliana en casa del propio Salzinger. Pues, aun cuando su eminencia el Elector-Arzobispo de Maguncia había ordenado que la cátedra se diese en el convento de los Padres Recoletos de San Francisco, donde nos alojábamos, por la mucha concurrencia de discípulos, y, sobre todo, de franciscanos; sin embargo, el maestro, con licencia del Elector, dispuso que las lecciones tuviesen lugar en el ancho y espacioso hipocausto de su casa, por la intensidad del frío y para mayor comodidad de todos. Allí inauguró nuestro Colegio con la frase: *Ardientemente he deseado comer esta pascua antes de mi muerte;* tras de lo cual se puso a explicar los principios del Arte luliana con gran

(192) Salzinger no perteneció, pues, a ninguna Universidad alemana, ni a título de profesor ordinario, ni siquiera de *Privatdozent,* como se ha supuesto, sino simplemente a la Universidad luliana.

humildad y suavísima elocuencia. Es de advertir que, entre los condiscípulos alemanes, siete eran presbíteros de notable erudición y virtud, y, además de éstos, había varios más, que aquel día no asistieron; más tarde, junto con otros, frecuentó también la escuela el que es hoy R. P. Provincial de los Padres capuchinos del gran convento de Maguncia, a quien acompañaba un Padre muy docto y venerable. En nuestro convento hubo siempre religiosos que recibían de nosotros lecciones de lulismo. Esta escuela alcanzó una gran notoriedad, porque todos los maguntinos se maravillaban de ver pasar diariamente tantos extranjeros venidos de las lejanas tierras de España a recibir la sabiduría de un maestro a quien ellos en su propia ciudad apenas si conocían" (193). Desgraciadamente, el presentimiento de su próxima muerte, exteriorizado por Salzinger en la lección inaugural de su cátedra, se cumplió a los pocos meses; el maestro moría, efectivamente, en Maguncia en 30 de abril de 1728.

26. Esta adversidad pareció agravar el atasco de seis años que llevaba la edición de las obras de Lull. En Mallorca cundió el temor de que la empresa fuese abandonada. Por esto fué recibida con tanto júbilo la noticia de que el Elector de Maguncia se aprestaba a continuarla, para lo cual en 1 de julio de 1728 constituyó una comisión, integrada por Franz Philipp Wolff, rector del Seminario tridentino de la diócesis, y Johann Melchior Kurhummel, doctor en filosofía, con el encargo de proseguir las tareas editoriales (194). Ambos pertenecían al círculo luliano de Magun-

(193) "Post varias instructiones, quas plurimis diebus accepimus a magistro, die 1 novembris anni 1727, congregatis sedecim condiscipulis in publica schola Lulliana in aedibus ipsius Salzinger; nam, licet Emin. Elector archiepiscopus Moguntinus propter magnum discipulorum concursum, et praecipue Franciscanorum, decrevisset studium in conventu PP. Recolectorum S. Francisci, ubi nos morabamur, institui; nihilominus ipse magister de eiusdem Electoris licentia, ob frigoris intensitatem et propter meliorem omnium commoditatem, statuit nostra collegia haberi in magno et spatioso suae domus hypocausto, in quo sic nostrum incepit Collegium: *Desiderio desideravi hoc pascha manducare ante quam moriar* et cum magna humilitate et gratissima eloquentia in Lullianae Artis principiorum explicatione perrexit. Ubi est notandum quod septem condiscipuli Germani erant presbyteri litteris et virtute praestantes, et praeter istos septem, alii plures erant, qui tunc temporis non adstiterunt; num postea cum aliis, etiam frequentabat scholam Plur. R. P. Provincialis actualis Patrum Capucinorum magni conventus Moguntini cum socio valde docto et venerabili, et in nostro conventu semper fuere Religiosi accipientes a nobis lectiones Lullianas. Huius scholae publicitas erat tanta, quanta omnium Moguntinorum admiratio, cum quotidie tot viros tan extraneos viderunt, qui ex longinqua Hispaniae regione venerant ad audiendam sapientiam Magistri, quem ipsi apud se satis adhuc non agnoscebant" (págs. 290-291; citado por Erhard-Wolfram Platzeck, O. F. M., *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pasqual, O. Cist.*, "Analecta Sacra Tarraconensia", XVI, Barcelona, 1942, págs. 193-194).

(194) El documento del Elector puede verse en la obra citada de A. Gottron, apéndice IV, pág. 78.

cia, y Wolff era ya conocido por sus entusiastas juicios emitidos en ocasión de la censura eclesiástica de los tres volúmenes editados por Salzinger, que el Ordinario le había confiado. La comisión trabajó de firme, pues ya al año siguiente mandó a la estampa otros dos volúmenes que, sin embargo, no vieron la luz hasta 1731. El volumen IV resulta, en parte, continuación del III, pues sus primeras tres obras continúan el ciclo del *Ars demonstrativa,* de la cual vienen a ser *"practica et usus"*; sigue un numeroso grupo de tratados extraídos del ciclo antiaverroísta, entre los que hay varios pertenecientes al género luliano de la *Disputatio,* y acaba con algunos escritos más hasta completar un total de quince, de ellos algunas traducciones. El volumen V contiene el ciclo de la *Tabula generalis* y pierde manifiestamente interés, porque se limita a reproducir los tres textos latinos editados el año 1515 en Valencia por Alfonso de Proaza, de los cuales dos son traducciones del mismo Proaza, añadiéndoles la *Brevis practica tabulae generalis* y la *Lectura compendiosa tabulae generalis.*

En 30 de enero de 1729 moría el Elector Lotario Francisco, y, con su desaparición, la empresa editorial proyectada por Salzinger recibía un golpe de muerte. Sus sucesores se desentendieron de ella, al parecer por los cuantiosos dispendios ocasionados; únicamente el segundo sucesor, Carlos Felipe de Eltz, pareció interesarse en un cierto momento por su continuación. En 1737 aparecía un volumen VI de las *Opera R. Lulli* con otras nueve obras lulianas, entre las que había los textos fundamentales de la Filosofía del Amor, más el *Liber proverbiorum,* el *Liber de anima rationali,* el *Liber de homine,* el *Liber de prima et secunda intentione* y el *Liber de Deo.* La circunstancia de que, por primera vez, Wolff no firme la censura del Ordinario permite sospechar que no intervino ya en la edición; tal vez la comisión nombrada por Lotario Francisco había sido disuelta, o sus componentes habían sido sustituídos. En 1740 y 1742 salieron a luz dos volúmenes más, los últimos, de la edición luliana de Maguncia; correspondían a los números IX y X y contenían entre ambos el *Liber contemplationis in Deum* íntegro, al parecer no en el texto editado en 1505 por Lefèvre d'Étaples, sino en otro texto distinto, que bien pudiera ser la versión latina llevada a cabo por Salzinger para delectación del Elector Juan Guillermo. Ningún otro volumen de la edición maguntina fué publicado, ni siquiera los volúmenes VII y VIII, de los cuales se ha querido suponer que, una vez compuestos, se había desistido de lanzarlos al público a consecuencia de una campaña antiluliana suscitada entre tanto por un sector de los jesuítas alemanes. Pero resulta más verosímil la suposición de que, como suele ocurrir en las grandes ediciones

modernas, la preparación del *Liber contemplationis*, que, dentro del plan trazado, debía ocupar los volúmenes IX y X, se adelantase a la preparación de los volúmenes anteriores; y, al quedar éstos rezagados, se produjera el colapso en aquel preciso momento.

Así fenecía, por falta de continuidad, una empresa de una ambición inmensa, preparada durante larguísimos años, realizada con poderosos medios y abandonada, poco después de sus comienzos, entre la indiferencia de unos y la hostilidad de otros. Su balance no justifica la magnitud de los esfuerzos, pues el número de las obras lulianas impresas no alcanza la quinta parte del total de las obras lulianas. Si descartamos el *Liber contemplationis*, en los seis primeros volúmenes de la edición están publicados cuarenta y siete textos lulianos en latín, en su mayoría originales—aunque los hay también en versiones antiguas y recientes—, un texto original catalán y un buen número de documentos y trabajos referentes a Ramón Lull de carácter biográfico, bibliográfico, histórico, apologético, polémico y doctrinal. Salvo unas pocas de carácter dudoso, las obras lulianas son rigurosamente auténticas; no figuran, pues, los escritos de alquimia y abundan, en cambio, las obras lógicas y teológicas.

27. Al margen de la gran edición de Maguncia, si bien como derivación de ella, surgió en la región alemana del Rin una literatura luliana, cuya motivación, desarrollo y finalidades nos son muy imperfectamente conocidos (195). Pudo originarla el hecho de que en 1730 un Padre jesuíta publicara en Bamberg un libro para noticia de las herejías germinadas en el seno del Cristianismo desde la época de los Apóstoles (196), en el cual se incluye a Ramón Lull entre los herejes. En el *Praefatio ad lectorem benevolum*, que encabeza el tomo VI de las *Opera R. Lulli*, se rebate la acusación y se subraya, además, que la actitud antiluliana del anónimo jesuíta no coincide con la de otros muchos y excelentes escritores de la Compañía.

Tenga o no relación con esta peripecia, lo cierto es que en 1735 apareció en Maguncia la primera manifestación de un nuevo ciclo literario luliano, que había de durar siete lustros. Se titula *Prodromus christiano-discretus et manuductivus ad ovile Christi unum*, y es su autor Juan Josse

(195) Tan sólo por las noticias fragmentarias del Dr. Adam Gottron en su monografía antes citada, que amplió posteriormente en su otro estudio *Die mainzer Lullistenschule im 18. Jahrhundert*, inserto en el "Anuari de la Societat Catalana de Filosofía", I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1923, págs. 229-242.

(196) *Notitiae ecclesiasticae, pars tertia, continens omnes haeresses a tempore Apostolorum usque ad tempora nostra*, Bambergae, 1730.

Köchling, un párroco de la archidiócesis maguntina (197); la dedica a su prelado, como tres años más tarde dedicó la reedición (198) al Elector Palatino, de quien entre tanto había sido nombrado capellán. Asoman en esta obra preocupaciones teológico-polémicas, que implican una novedad en el lulismo maguntino. El título alude, en efecto, a la unidad de fe y de disciplina rotas por el protestantismo; y el autor se propone mostrar, en estilo luliano y bajo el argumento de un diálogo entre dos cristianos de confesión diferente a presencia de un pagano, que las verdades de fe pueden ser hechas evidentes ante la razón natural *supposita credulitate.*

Al mismo género literario pertenece el anónimo *Dialogus moguntinus,* cuyo título exacto reza así: *Dialogus inter amatorem veritatis et discipulum lullianae doctrinae de sanctitate vitae et praestantia doctrinae B. Raymundi Lulli* (199). La conversación se entabla aquí entre un personaje que anda buscando la verdad y un lulista que le instruye en ella. Su autor es el franciscano mallorquín P. Miguel Fornés, quien, llegado a Maguncia con posterioridad a la muerte de Salzinger, se quedó allí para seguir estudios lulianos con Kurhummel y con Jäger, ambos sucesores suyos en la empresa editorial. El *Dialogus* fué publicado en Maguncia en 1740 y constituye una reivindicación de la doctrina luliana, de la cual afirma el origen sobrenatural e infuso y el valor demostrativo, especialmente en la teología; la Trinidad, la Encarnación y los demás artículos de fe pueden ser demostrados mediante ella hasta la evidencia intelectual. No todo el mundo debió asentir a estas tesis, por cuanto Fornés amenaza con que, si no se las dejan defender en Maguncia, se irá a Roma o a París para sostenerlas públicamente.

A raíz de la aparición del *Dialogus moguntinus* abandonaba la Compañía de Jesús y su Colegio de Bamberg el P. Sebastián Krenzer, "*insignis assecla systematis Lullistarum*" (200). Diez años más tarde, el P. Krenzer publicaba en Maguncia, lugar de su nueva residencia, el *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana,* en tres volúmenes (201), en el que, renovando la posición ideológica de Fornés a título de *amator veritatis,* trata de un modo sistemático las cuestiones candentes de la teología de su tiempo y aporta a ellas una solución propia inspirada, ya que no en los textos literales del Doctor Iluminado, por lo menos en el espí-

---

(197) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 310.

(198) IDEM, *ob. cit.,* núm. 315.

(199) IDEM, *ob. cit.,* núm. 317.

(200) Según frase del historiador Schunk, transcrita por A. GOTTRON, *L'Edició maguntina de Ramon Lull,* ya citada, pág. 36.

(201) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 362.

ritu de su doctrina, enfrentándose a su vez con las escuelas tomista, escotista y suarista. Todavía, a propósito de un tema teológico, objeto entonces de enconadas controversias, a saber, la libertad de acción con que Dios obra respecto de las criaturas, el P. Krenzer volvió a la palestra y atacó a los adversarios en su nuevo escrito *Examen cum refutatione libertatis indifferentiae Dei ad extra operantis* (202), que vió la luz en Maguncia en 1754.

28. Entre tanto, al margen del lulismo, se había suscitado en Alemania un debate de altos vuelos sobre la orientación a tomar por la enseñanza universitaria. El benedictino P. Andrés Gordon, que profesaba en Erfurt, en unas resonantes oraciones académicas había alzado bandera de renovación filosófica, pretendiendo echar por la borda a la filosofía escolástica, que reputaba anticuada e imposible de armonizar con los grandes inventos modernos matemáticos y físicos. A fuer de pedagogos, intervinieron en el acto los jesuítas: desde Bamberg, el P. Lucas Opfermann llamó la atención sobre los peligros que la filosofía moderna encerraba para la teología; mientras, desde Maguncia, el profesor José Pfriemb puso de relieve la indisolubilidad de los vínculos entre la teología y la filosofía tradicional. Así las cosas, terció en la polémica en 1750 Franz Philipp Wolff, el continuador de Salzinger, con su *Amicabilis compositio famosae litis philosophicae et theologicae motae et pendentis inter R. P. Andream Gordon et R. P. Lucam Opfermann* (203) con la propuesta de una nueva solución. Wolff opina que urge emprender la reforma de la enseñanza universitaria, introduciendo en ella el *Ars generalis major* o *philosophia prima universalis* a título de coronamiento de las siete artes liberales que se estudian en el grado inferior y de preámbulo a las ciencias especiales a cursar en el grado superior. Esta Arte mayor debía ser, naturalmente, la de Ramón Lull, expuesta en los volúmenes de la edición de Maguncia. Wolff invita a ambos contendientes a que estudien y abracen esta doctrina, divinamente inspirada.

El llamamiento no conmovió a nadie. El P. Gordon contestó, un poco despectivamente, que conocía, en efecto, las obras de Ramón Lull, pero que, como este autor había escrito en el siglo XIII, lo leían ahora muy pocos; le parecía, por otra parte, demasiado abundante en palabras y rebuscado en conceptos y no creía que su doctrina fuese revelada. Del lado de los jesuítas, el P. Miguel Fröhling, profesor en Maguncia, apro-

---

(202) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 369.

(203) IDEM, *ob. cit.*, núm. 354. Para más detalles sobre la polémica, consúltese el estudio citado de GOTTRON, *Die mainzer Lullistenschule im 18. Jahrhundert*, págs. 235-240.

vechó la oportunidad de defender unas *Theses logicales* para rechazar de plano la propuesta y arremeter de paso contra la manía luliana. Wolff replicó entonces al P. Gordon y al P. Fröhling con una obra de defensa, la *Justa apologia lulliana et pugna prima pro B. Raymundo Lullo* (204), de la cual publicó, en el mismo año y en el mismo lugar, un extracto en alemán sin nombre de autor, dirigido singularmente contra el P. Fröhling (205).

Simultáneamente a esta actuación que acabamos de describir, Wolff desplegó otra enfrontada, a la par que contra el P. Fröhling, también contra el párroco Köchling, el P. Fornés y el ex jesuíta Krenzer. Ignoramos cuál sea el punto de unión entre ambas actuaciones. Wolff encuentra equivocada la interpretación de la doctrina luliana por los autores referidos, especialmente en la demostración de los artículos de la fe, que considera debe hacerse por el camino de la analogía entre el orden natural y el orden sobrenatural. En ejecución de su idea, Wolff ha escrito un curso completo, que titula *Theologia demonstrativa universa plena perfecta B. Raymundi Lulli* (206) y desarrolla, a tenor del esquema clásico, en cuatro partes; a saber: de Dios Uno y Trino, de la Creación, de la Encarnación y de los Sacramentos.

El curso de Wolff constituía una réplica directa del que acababa de estampar el P. Krenzer en Maguncia. En la propia Maguncia, y alegando por delante sus cuarenta y dos años de actuación continua (207), Wolff dió a la estampa otra obra, al parecer la última de las suyas, contra dicho ex jesuíta, titulada *Beatus Raymundus Lullus* (208), tal vez para insistir en el punto concreto de las operaciones de Dios *ad extra*, en torno al cual se había agriado sobremanera la controversia.

No andaba Wolff descaminado en su campaña contra Krenzer, pues la Congregación romana del Índice, por resolución tomada en 14 de abril de 1755, condenó el *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana*. Este hecho trajo consigo el efecto de ahondar más aún la escisión interior que corroía al lulismo alemán. En defensa de Wolff, y para continuar su orientación, salió ahora a la palestra el P. Honorio Cordier, Lector de los Franciscanos Recoletos en la Provincia de Colonia. El P. Cordier perte-

---

(204) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 358.

(205) He aquí su título: *Erste gründliche Widerlegung deren offentlichen Falschheiten und Irrthumen des Herrn P. Michaelis Fröhlings gegen den seeligen Raymundum Lullum*, Colonia, 1751. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 360.

(206) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 361.

(207) "... per XLII annos continuos discipulum, correctorem, censorem et commisarium..."

(208) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 365.

necía también al grupo de los lulistas maguntinos, y ya anteriormente, en 1754, había publicado en Maguncia una disertación sobre Lull, en la que, entre otras cosas, demostraba la santidad de su persona (209). Divulgada la censura oficial contra el curso del P. Krenzer, Cordier se propuso reivindicar la buena fama del Doctor Iluminado, comprometida por el imprudente proceder de sus sedicentes partidarios, quienes, interpretándole a su manera, por ignorancia o por malicia le habían achacado doctrinas muy lejanas de las suyas propias. Por esto, al curso de Krenzer, Cordier opone otro en el que las mismas materias son expuestas, no interpretativamente y según el espíritu de Ramón Lull, sino con idénticas razones y aun con los textos literales del Doctor Iluminado, tomados de la edición maguntina (210). En efecto, entre 1760 y 1769 aparecieron en Colonia tres tomos con las tres partes del curso del P. Cordier, titulados, respectivamente, *Articuli fidei catholicae de Deo ad intra et ad extra consistente et operante ex B. Raymundi Lulli principiis*, 1760; *Articuli fidei catholicae de Deo-Homine*, 1762, y *Articuli fidei catholicae de angelis*, 1769, ambos asimismo *ex B. Raymundi Lulli principiis* (211). Además de su curso, y a guisa de remate del mismo, el P. Cordier publicó en 1771 unos *Vera Artis lullianae principia* (212), que vienen a ser una exposición general del sistema luliano. Va precedida de algunos documentos justificativos de Ramón Lull y de su doctrina, a saber: una biografía copiada del *Menologium* del P. Fortunato Hüber, una censura aprobatoria de los libros lulianos transcrita del P. Marzal y una bula pontificia en que se discriminan las dos personalidades de Ramón Lull

---

(209) La cita el propio autor en el primero de los tres tratados que ahora mencionaremos (prefacio, pág. 9). Los señores Rogent y Duran no la registran en su *Bibliografía*.

(210) "Nulla etiam detur fides illis qui sese Lullistas vocitant et jactitant suamque doctrinam pro Lulliana venditant, nisi ex ipso fonte et litera Lulli ostendatur provenire, veluti sane non ex fonte et litera Lulli promanavit cursus theologicus R. D. Sebastiani Krenzer nuper Romae confixus. Confixio ista nec B. Doctori odiosa, nec discipulis illius onerosa, solis pseudo-lullistis est probrosa... Ostendam quod B. Doctor tradat doctrinam longe aliam ab illa doctrina quae per R. D. Krenzer B. Doctori aut ignoranter aut malignanter est affixa. Producam ipsissimam... B. Doctoris doctrinam, in tomis operum Lulli Moguntiae impressis clare expressam..." (*Articuli fidei catholicae de Deo ad intra et ad extra consistente et operante,* Praefatio ad lectorem, § XVI, pág. 22.)

(211) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 376, 380 y 385.

(212) He aquí el título íntegro: *Vera Artis Lullianae Principia ex tomis B. Raymundi Lulli Doctoris Illuminati Moguntiae impressis fideliter extracta et clare ostensa eo fine ut homo de Deo et divinis dignitatibus eorumque actibus ad intra et ad extra perfectissimis numquam indigne, nec minus digne, sed semper digne et dignissime sentiat et doceat.* Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 386.

y Ramón de Tárrega. La obra está dividida en nueve partes. En las dos primeras se razona la posibilidad y necesidad de una ciencia universal, a la manera de Salzinger, y de un alfabeto para uso de la misma. Sigue el estudio de las figuras, de los dieciocho principios absolutos y relativos, de las cuestiones y de las reglas, y se muestra su aplicación a la teología. La última parte contiene un extenso tratado del ente en general y en sus diferentes modalidades.

Con la recaída en la orientación escolástica, patrocinada por Wolff y Cordier, el lulismo maguntino se alejaba sensiblemente de la ideología que había inspirado a Salzinger su gran empresa. Por otro lado, las innovaciones del P. Krenzer habían abocado el movimiento a la herejía. Escindidos sus elementos y con la decidida oposición del ambiente, el lulismo maguntino decayó rápidamente en el último tercio del siglo XVIII y acabó por desaparecer.

## III

### El lulismo crítico y erudito

El lulismo mallorquín en el siglo XVIII. — El P. Jaime Custurer; las *Disertaciones históricas.* — Repercusión europea de esta obra. — Los discípulos mallorquines de Salzinger y su actuación en España. — Las ediciones setecentistas de textos lulianos. — La erudición biobibliográfica. — Incorporación de los capuchinos españoles al lulismo; el P. Luis de Flandes. — El P. Antonio Raimundo Pasqual y sus tratados lulianos.

29. El proceso de reducción en el área del lulismo, que tuvo lugar en España bajo los últimos Austrias (213), se opera también en Europa unos decenios más tarde. En el siglo XVIII el movimiento luliano acaba por localizarse geográficamente en dos puntos: la ciudad de Maguncia y la isla de Mallorca, fuera de las cuales sólo es dable registrar manifestaciones esporádicas. Tras haber descrito a grandes líneas la marcha del lulismo europeo moderno hasta la extinción del foco maguntino, vamos a dedicar el resto del capítulo al estudio del lulismo mallorquín coetáneo. Éste se desenvuelve bajo el peso de dos influencias contrapuestas: de un lado, el ejemplo y el estímulo de la gran empresa editorial de Maguncia; de otro, la preocupación por el creciente desvío que un numeroso sector de la intelectualidad española muestra respecto a Lull y a su doctrina. Con arreglo a ellas, el lulismo setecentista cristaliza en dos distintas tendencias: una, de aspecto constructivo, que recoge las aspiraciones más nobles del "siglo de la Ilustración" y cuaja en obras biográficas y bibliográficas y en tareas editoriales de más o menos empeño, pero de excelente sentido crítico, y otra de carácter vindicativo y polémico, que desemboca en una larga serie de controversias doctrinales y de otra índole. No siempre cabe deslindar ambas tendencias con precisión, por hallarse íntima-

(213) Véase el capítulo anterior, § III, núm. 44.

mente mezcladas; ensayaremos, sin embargo, presentarlas por separado en este artículo y en el siguiente bajo los epígrafes respectivos de "Lulismo crítico y erudito" y "Las polémicas lulianas".

Aunque las dos corrientes señaladas, erudita y polémica, se cruzan, efectivamente, en los escritores lulistas más significados de este período, el hecho ocurre de un modo singular en las dos grandes figuras que lo limitan: el jesuíta P. Jaime Custurer y el cisterciense P. Antonio Raimundo Pasqual. El primero, nacido en 1657 en Palma, donde solicitó el hábito de San Ignacio, rayó por su erudición histórica a la altura de los Padres bolandos, con quienes colaboró en ocasiones. Su única obra publicada, aunque en forma anónima, las *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lulio, Dr. iluminado y mártir, y de la inmunidad de censuras, que goza su dotrina* (214), inaugura un nuevo período en el desarrollo del lulismo, del que intenta dar por primera vez una visión retrospectiva. En la literatura anterior no encontramos ninguna producción comparable a ésta, salvo la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio (215), aparecida en Roma cuatro años antes, que no es una obra específicamente luliana. Las *Disertaciones* fueron encargadas y dadas a luz por la Universidad luliana, de la cual Custurer era catedrático, con el propósito de asestar el golpe de gracia a las persistentes campañas de los adversarios de Ramón Lull en vista de algunos recientes y lamentables episodios (216); en ellas culmina un género literario, cuyas manifestaciones menores hemos ido registrando al describir el lulismo español de los siglos XVI y XVII (217). El P. Custurer las redactó en unos pocos meses; pero esta precipitación en nada aminora la valía intrínseca de la obra. Ésta contiene dos distintas partes, o disertaciones, amén de unos apéndices. La primera disertación está destinada a probar la inmemorialidad del culto prestado al Beato Ramón Lull en Mallorca, para lo cual aduce tres pruebas principales, aparte otras de diverso género; trata, además, de la extensión de este culto a otras provincias y ciudades y de pormenores varios relacionados con el tema, que resulta expuesto de una manera completísima. La disertación segunda constituye una ardorosa defensa de la ortodoxia del Doctor Iluminado, principalmente contra las censuras de Nicolás Eymerich, cuya actuación antiluliana es referida y

---

(214) Palma, 1700. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 283. Una corta biografía del P. Custurer puede verse en el *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana*, 1906, pág. 194 y sigs.

(215) El capítulo III del libro IX del tomo II está íntegramente dedicado a Ramón Lull. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 279.

(216) Véase el § siguiente, núm. 37.

(217) Véase el capítulo anterior, § III.

rebatida punto por punto. El empeño principal de Custurer se cifra en demostrar la falsedad de la supuesta Bula contra Lull promulgada por el Papa Gregorio XI mediante la alegación de cinco pruebas tomadas del estado de florecimiento en que la doctrina luliana se hallaba en su tiempo, de la promulgación de la llamada "Sentencia definitiva", del feliz éxito de aquélla ante los tribunales eclesiásticos, de los numerosos privilegios y cartas reales aprobatorios y de los favorables juicios emitidos por graves escritores a propósito de las obras y doctrinas de Lull.

Tan interesantes como las dos disertaciones son los dos apéndices, biográfico y bibliográfico, que las completan. En el primero se publica, en versión castellana, el texto anónimo de la *Vita coetanea* de Lull que el P. Custurer, diligente rebuscador de archivos, descubrió en la biblioteca del Colegio de la Sapiencia. En el segundo se inserta un catálogo de las obras de Lull que mejora el de Nicolás Antonio, calcado a su vez en los de Proaza y Wadding, con abundantes notas marginales y adiciones; en ellas el P. Custurer da noticia de manuscritos y ediciones existentes en Mallorca y en Roma e incrementa así la lista de los libros lulianos en cuarenta y ocho números, de los que confiesa no haber podido averiguar si son diferentes de los mencionados en los catálogos anteriores.

Ninguna otra publicación luliana del P. Custurer alcanzó la publicidad, a excepción de una carta que luego citaremos. Consta, sin embargo, que predicó un sermón sobre Ramón Lull en lengua castellana y que hasta su muerte, sobrevenida en el convento de Calatayud en 1715, prosiguió sus trabajos bibliográficos (218). En 1711 estaba preparando un catálogo crítico de los manuscritos lulianos existentes en Barcelona, que terminó en el mes de septiembre, y simultáneamente redactaba un tercero cronológico-geográfico. Aunque estos otros catálogos no vieron jamás la luz, sus materiales parecen haber sido aprovechados por Büchels y Salzinger en los trabajos preparatorios de la edición maguntina.

30. La obra del P. Custurer obtuvo una resonancia europea inmediata. Atrajo la atención de los bolandistas sobre la extraordinaria figura de Ramón Lull, en términos que su presidente, el eminente hagiógrafo belga P. Juan Bta. Sollier, asimismo jesuíta, resolvió incluir su biografía en los *Acta Sanctorum* del mes de junio. La publicación de la *Vita coetanea,* de cuyo texto Custurer había hallado un ejemplar antiquísimo, causó sensación; y, como el P. Sollier desease conocer el texto original, el P. Custurer le dió las indicaciones oportunas y le dirigió, además, una

---

(218) JOSEP M.ª MARCH, S. J., *El P. Jaume Custurer i el seus catàlechs lul-lians.* "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", VI, n.º 8.

*Epistola vitae veteris authentiam probans.* En 1708 aparecían en Amberes unos *Acta B. Raymundi Lulli,* editados por el P. Juan Bta. Sollier (219), en los que se daba publicidad al texto latino original de la *Vita coetanea*, y, juntamente, para demostración de su autenticidad, a la carta del P. Custurer. A estos documentos básicos añadió Sollier otros materiales, apropiados en parte de las *Disertaciones históricas,* como unos epitafios y, sobre todo, el catálogo bibliográfico, y, en parte, de otras fuentes. En especial transcribió las biografías de Lull escritas a principios del siglo XVI por Carlos de Bouvelles y Nicolás de Pax y el interesante capítulo sobre Lull incluído por Nicolás Antonio en el tomo II de su *Bibliotheca Hispana Vetus.* Un año más tarde, los bolandistas publicaban, también en Amberes, el tomo V de los *Acta Sanctorum Junii,* en el cual fueron reproducidos íntegramente los *Acta B. Raymundi Lulli* (220).

Una acogida no menos calurosa fué dispensada a la publicación del P. Custurer en los medios lulianos de Alemania, donde en la primera década del siglo iba tomando cuerpo la idea de estampar las obras completas de Ramón Lull. El Elector Palatino Juan Guillermo, mecenas de la empresa, comprendió cuán poderosa ayuda podría hallar para la misma en los lulianos de Mallorca, y deseoso de obtener la colaboración personal del P. Custurer, le escribió una carta en la que le exponía sus proyectos, recababa su apoyo y le invitaba a trasladarse a Düsseldorf. También Salzinger le escribió con igual o parecido objeto. Por su parte, el General de la Compañía, a instancia del Elector, autorizó en 17 de noviembre de 1713 el viaje del P. Custurer (221). Éste fué impedido por los achaques de salud, que ya entonces minaban su existencia; pero, percatado de la importancia de los proyectos que se fraguaban en Maguncia, los dió a conocer a sus compatriotas y les decidió a aportar su concurso a ellos, aunque con la reserva impuesta por el carácter alquímico confesado de la edición. Merced, pues, al P. Custurer el lulismo mallorquín toma una vez más contacto con el lulismo europeo en el momento culminante de la historia de este último, y le secunda dignamente en sus esfuerzos. El P. Custurer dió el ejemplo con el envío a Büchels de sus pacientes trabajos bibliográficos. La corriente de colaboración ya no se interrumpió hasta el cese de las actividades lulianas en Maguncia, y el contacto se

---

(219) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 291.

(220) IDEM; *ob. cit.*, núm. 292.

(221) AVINYÓ, *ob. cit.*, págs. 538-540. Sobre la participación del P. Custurer en la edición de Maguncia, véase el epistolario inserto por el Dr. Adam Gottron en apéndice a su estudio ya citado *L'Edició maguntina de Ramon Lull,* Barcelona, 1915, pág. 46 y sigs.

estrechó aún más con la presencia en Alemania de los escolares mallorquines pensionados para seguir las enseñanzas del propio Salzinger.

31. Señalemos ahora la actuación en España de esos mallorquines colaboradores y discípulos de Salzinger, con quienes triunfa el lulismo crítico y erudito introducido por el P. Custurer. Citaremos, en primer término, a un contemporáneo suyo, el franciscano P. Rafael Barceló, que le siguió a remolque en sus tareas científicas. Nadie supo expresar con más acierto que el P. Barceló la postura del lulismo mallorquín ante los iniciadores de la edición de Maguncia. Por un lado, intentó cancelar la tendencia alquimista infiltrada en el lulismo europeo de la época, que constituía una mancha para la buena memoria de Ramón Lull y amenazaba comprometer el éxito de la proyectada empresa editorial. Con este objeto compuso su *Rationalis astreae Raymundisticam et Alchimisticam ad dialogeticum convocantis luctamen, ut juxta allegata et utrinque probata exactiori lance trutinans ineluctabilem ferat crisim* (222), en la que se esfuerza en probar que Ramón Lull jamás se ocupó de alquimia. Envió la obra a Salzinger, sin lograr convencerle; antes bien, éste le replicó por extenso en el cuarto y último capítulo de los *Perspicilia lulliana,* que dedica íntegramente a combatir sus argumentos. Por otro lado, aportó a Salzinger preciosos informes bibliográficos, enviándole en 1715 el *Catálogo,* formado por él, del fondo luliano conservado en la biblioteca de su convento de Padres franciscanos de Mallorca (223). El P. Barceló murió en Menorca, dos años más tarde que Custurer.

Entre los discípulos, directos o indirectos, de Salzinger, descuellan los PP. Miguel y Bartolomé Fornés, ambos mallorquines y franciscanos (224). Del primero sabemos que no llegó a oír a Salzinger, porque, al llegar a Maguncia, éste había ya fallecido. Su presencia allí viene confirmada por la publicación del *Dialogus moguntinus,* que, aunque anónimo, le pertenece (225). Miguel Fornés realizó una versión latina del *Libre de Sancta Maria,* que no llegó a publicar (226). Compuso, en fin, una *Introductio ad lullianam Artem,* asimismo inédita (227). Falleció en 1751.

Del P. Bartolomé Fornés poseemos, en cambio, abundantes noticias,

---

(222) Esta obra no fué publicada. El manuscrito se conserva en Mallorca. (Véase Bover, *ob. cit.*, núm. 101.)

(223) Adam Gottron, *El catàleg de la biblioteca luliana del convent de franciscans de Mallorca,* "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", VI, 1920-22, págs. 146-224.

(224) La confusión existente entre estos dos personajes fué deshecha por Rogent-Duran, *ob. cit.*, pág. 404.

(225) Véase el § anterior, núm. 27, de este mismo capítulo.

(226) El manuscrito se conserva en la Biblioteca Provincial de Palma.

(227) Se conserva en el ms. 136 de la Biblioteca Provincial de Palma.

algunas autobiográficas. Nacido en la última década del siglo XVII, estudiaba, según nos cuenta (228), para misionero en el Seminario de San Miguel de Escornalbou (Tarragona), cuando fué enviado por sus superiores a Maguncia. En sus escritos nos ha comunicado algunas impresiones personales de su trato con Salzinger. De vuelta a su tierra, le fué confiada una cátedra luliana en la Universidad de Mallorca. Nombrado más tarde lector de la Universidad en Salamanca, avivó allí un foco luliano —"Academia" la llama él en sus escritos—, de efímera duración. Apasionado y discutidor, intervino copiosamente en las polémicas entabladas en su tiempo en torno a Lull, según expondremos próximamente (229). El núcleo salmantino organizado por el P. Fornés dió a la estampa una versión castellana de la *Doctrina pueril* (230). En 1759, hallándose otra vez, al parecer, en Mallorca, dió comienzo a una obra didáctica, intitulada también *Introductio ad lullianam Artem,* la cual se conserva manuscrita juntamente con otros opúsculos suyos lulianos, entre ellos un *Brevis tractatus* para dilucidación de las doctrinas diferenciales entre la escuela luliana y las demás coetáneas (231). El P. Bartolomé Fornés murió casi centenario en Palma, víctima de sus achaques de salud y de los contratiempos que tuvo que sufrir a causa de sus convicciones lulianas.

Otro franciscano discípulo de Salzinger fué el P. Bartolomé Rubí, persona muy respetada por su saber, a quien la Orden encomendó la defensa del Doctor Iluminado en un trance grave para su buena memoria (232).

A fines de 1727 o principios de 1728 fué enviada a Maguncia la última promoción de pensionados mallorquines, integrada por nueve estudiantes, versados en las matemáticas, casi todos presbíteros, quienes sólo pudieron aprovechar por espacio de medio año las lecciones de Salzinger, por haber fallecido éste en el verano siguiente. Un tal J., sacerdote, perteneciente a esta promoción, compuso y publicó en 1733 el opúsculo titulado *Scientia abscondita elucidata sive theses generales ex D. Raymundi Lulli Arte compendiosa inveniendi veritatem extractatae* (233). En este

(228) En la *Fiel noticia de la verdad de la alquimia,* opúsculo manuscrito del que hablaremos en el § siguiente.

(229) Véase el § siguiente de este mismo capítulo.

(230) Salamanca, 1742. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 322.

(231) En el manuscrito n.° 255 de la Biblioteca Provincial de Palma.

(232) Véase el § siguiente, núm. 42, de este mismo capítulo.

(233) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 306. En un manuscrito de esta obra, que se conserva en la biblioteca de los Padres franciscanos de Palma de Mallorca, constan las anteriores noticias sobre la última promoción de mallorquines discípulos de Salzinger.

extracto elaborado sobre el volumen I de la edición maguntina, que parece revelar parcialmente el contenido de la enseñanza dada por Salzinger, la doctrina luliana del *Ars compendiosa* es recopilada en forma de tesis, que por su misma generalidad pueden ser tomadas por fundamento de las diversas ciencias; trátase, pues, una vez más de presentar el Arte magna como la ciencia universal tan anhelada de la época, la cual fué infundida sobrenaturalmente a Ramón Lull.

32. La actuación de los lulistas maguntinos, divulgada y prolongada en España por los discípulos de Salzinger, suscitó el anhelo de exhumar los auténticos textos lulianos, y en pocos años fueron dados a la estampa un buen número de ellos, originales o traducidos. Aunque era ésta una tendencia añeja, que provenía de los mismos días del Renacimiento, los PP. Bartolomé y Miguel Fornés la reanimaron, al regreso de Maguncia, con sus versiones respectivas ya mencionadas de la *Doctrina pueril* y del *Libre de Sancta Maria.* Desde 1735, y por espacio de veinte años, las prensas de Mallorca dieron a conocer textos de Lull, en número casi de unos cuarenta. Las obras publicadas pueden clasificarse en tres grupos: latinas, catalanas y versiones castellanas; el primer grupo es el más copioso, y le sigue en orden el de las traducciones. Abre la serie latina el *Liber Proverbiorum,* que debía ser publicado en tres volúmenes: el primero, con los Proverbios de Dios, apareció en 1735; y el segundo, con los proverbios naturales, en 1738 (234). El tercero no llegó a aparecer. Hacia mediados de siglo fué proyectada una gran colección de textos lulianos, al estilo y para complemento de la de Maguncia, destinada a reunir los tratados latinos menores del Doctor Iluminado, a la que fué impuesto el título general de *Opera parva* (235). El primer volumen vió la luz en 1744 y se limitó a reproducir seis tratados lógicos, entre ellos uno apócrifo, de las ediciones anteriores de Proaza y Zetzner. Saltando por encima de los volúmenes II y III, que no vieron jamás la luz, en 1745 apareció el volumen cuarto con cuatro tratados de filosofía real, de ellos dos inéditos, a saber, el *Liber de efficiente et effectu* y el *Liber de ente reali et rationis.* Al año siguiente se publicó un volumen quinto, que fué ya el último, con otros cinco tratados, todos ellos—salvo el *Liber contradictionis*— ya publicados anteriormente. El mismo año de 1744 apareció en edición separada el texto del *Ars brevis,* que había sido incluído en el volumen I de las *Opera parva,* otro volumen con el Liber de *ascensu et descensu intellectus* y todavía otro volumen con cuatro textos lógicos más, a sa-

---

(234) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 309 y 313.
(235) IDEM, *ob. cit.,* núms. 325, 332 y 334.

ber: la *Logica nova;* el escrito apócrifo *Logicalia parva,* que es realmente una obra de Nicolás de Pax, y los dos inéditos *Liber de quinque praedicabilibus et decem predicamentis* y *Liber de natura* (236). Al año siguiente fué dado a la estampa el *Ars juris,* junto con el *Arbor imperialis,* que es la séptima parte del *Arbor scientiae* (237). En 1746 fué sacado a luz el inédito *Liber de mille proverbiis* a doble texto, esto es, en el original catalán, acompañado de la versión latina (238). En el mismo año empieza la reimpresión del *Liber magnus contemplationis in Deum* sobre el texto de la edición maguntina, en dieciséis volúmenes, más uno de índices, que fué terminada en 1749 (239). Cierra esta primera serie la aparición en 1752 del interesante volumen de las *Opera medica* con cuatro textos inéditos, a saber: el *Ars compendiosa medicinae,* el *Liber de regionibus sanitatis et infirmatis,* el *Liber de levitate et ponderositate elementorum* y el *Liber de lumine* (240). La serie catalana es insignificante; pues, aparte del citado texto del *Libre de mil proverbis,* solamente vió la luz en 1736 otro de la *Doctrina pueril* traducida por un devoto a la "lengua usual mallorquina" (241), de lo cual cabe colegir que no fué publicado el texto original de Lull, sino una versión obtenida de otra latina anterior. En cambio, fué divulgado un buen número de traducciones castellanas. Sin contar la versión anónima del apócrifo *Liber de Benedicta tu in mulieribus,* aparecida en Palma en 1739 (242), ni la ya citada de la *Doctrina pueril* que el P. Bartolomé Fornés o alguno de sus amigos imprimió en Salamanca en 1742, entre 1749 y 1755 fueron dadas a la estampa en Mallorca versiones castellanas de otras seis obras de Ramón Lull, cinco de ellas anónimas. Los textos editados fueron: en 1749, el *Blanquerna,* traducido sobre el texto valenciano que arregló mossén Bonllabí; el *Libro del amigo y del Amado,* aparecido el mismo año en tirada aparte de la misma edición; en 1750, el *Félix* o *Maravillas del mundo,* en dos volúmenes, traducido por el P. Luis de Flandes; en 1753, el *Libro del ascenso y descenso del entendimiento,* y en 1755, el *Libro de oraciones y arte de amar a Dios* y el *Libro de Santa María* (243).

La actuación de los eruditos mallorquines setecentistas transparenta el laudable intento de continuar la gran edición europea de las obras de

---

(236) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 326, 327 y 328.
(237) IDEM, *ob. cit.*, núm. 331.
(238) IDEM, *ob. cit.*, núm. 335.
(239) IDEM, *ob. cit.*, núm. 338.
(240) IDEM, *ob. cit.*, núm. 363.
(241) IDEM, *ob. cit.*, núm. 311.
(242) IDEM, *ob. cit.*, núm. 316.
(243) IDEM, *ob. cit.*, núms. 342, 343, 348, 364, 370 y 371.

Lull, interrumpida en 1742. Solamente que este intento no llegó a cuajar en una empresa eficiente, como en Maguncia. Faltó el organizador, tanto como el mecenas, y los esfuerzos se dispersaron en ediciones sueltas y en pequeñas colecciones. Pero, más que la coordinación de actividades y un plan preconcebido, faltó la concienzuda preparación bibliográfica y crítica, que aureoló de prestigio la obra iniciada por Salzinger. Los lulistas mallorquines se limitaron, en general, a reproducir ediciones más antiguas aparecidas en Valencia, en Barcelona, en París o en Venecia, sin corregirlas ni mejorarlas. Hasta hubo quien realizó la inútil tarea de verter del idioma latino al mallorquín textos escritos originalmente en esta lengua. Y, si fueron impresas unas pocas obras inéditas, a sus editores no les acució la necesidad de una previa selección del manuscrito ni de un cotejo entre las diferentes versiones del texto.

33. Un aspecto menos cultivado de la erudición luliana setecentista posterior al P. Custurer fué la biobibliografía. La producción más notable de este orden se nos ofrece en la *Bibliotheca Universa Franciscana* del P. Juan de San Antonio, en cuyo volumen III (244) se incluye, además de una corta biografía, un catálogo de las *Opera omnia invicti martyris Raymundi Lulli*, que aventaja a los anteriores de Wadding y Nicolás Antonio, por utilizar su autor noticias compulsadas directamente en algunas bibliotecas peninsulares e italianas, tales como la Real de Madrid, la de El Escorial, las de las catedrales de Córdoba y Sevilla, la barcelonesa de D. Pablo Dalmases y la del convento franciscano de Asís. Fuera de este volumen, de un par de impresiones de la *Vida admirable del ínclito mártir Raymundo Lulio* escrita por el prelado D. Damián Cornejo, una vez dentro de la *Chrónica Seráfica* y otra en pieza suelta (245), y de la nueva edición de la *Bibliotheca Hispana Vetus* estampada en 1788 en Madrid por Pérez Bayer, no encontramos trabajo alguno apreciable de biobibliografía luliana en todo el resto del siglo, a excepción de los del P. Antonio Raimundo Pasqual, dc quien nos ocuparemos en seguida.

34. En inciso aparte, hemos de registrar aquí la incorporación, ocurrida en el siglo XVIII, de los capuchinos españoles al lulismo. El hecho guarda, a decir verdad, escasa conexión con el movimiento erudito y crítico que estamos reseñando; antes bien, sus manifestaciones acusan una neta tendencia escolástica con propensión a la disputa. Baste consignar el significativo detalle de que el P. Bartolomé Fornés comunicó a varios

---

(244) Salamanca, 1733. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 305.

(245) Madrid, 1734, y Mallorca, 1755, respectivamente. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 307 y 372.

Padres capuchinos del convento de Mallorca su *Introductio ad lullianam Artem* empezada en 1759 (246). Aun cuando la simpatía de los capuchinos por Lull tenga sus precedentes en los escritores franceses de su Orden del siglo anterior, como el P. Ivo de París y el P. Pacífico de Provins, el paladín del lulismo entre los capuchinos españoles fué el P. Luis de Flandes. Flamenco de nacimiento, pero incardinado a España, elocuente orador y fecundo publicista, el P. Luis ejerció un gran ascendiente en su Orden, dentro de la que desempeñó cargos importantes, como los de Calificador del Santo Oficio en los reinos de Murcia, Valencia y Mallorca, y de Provincial de Valencia. Siendo de cuarenta años, le entró la afición por la persona y las doctrinas de Ramón Lull, en cuyo favor desarrolló desde entonces una intensa actividad proselitista. En 1737 pronunció en la catedral de Palma un famoso panegírico del Beato, y en 1740 publicó en Mallorca su *Tratado y resumen del caos luliano* para exposición de su propio sistema de filosofía natural, a cuyas ideas cardinales se complace en asignar una ascendencia luliana. Menos conocido es su *Tratado teológico del sistema luliano* con la explicación de las figuras y elementos de que éste se compone para entender perfectamente las obras de Lull (247). En el manuscrito 145 de la Biblioteca provincial de Palma se conserva un extracto suyo del *Ars brevis* de Lull, y, al decir de los autores, quedaron inéditas todavía otras obras de filosofía compuestas de su mano (248). El P. Luis de Flandes participó en el lulismo erudito, no sólo con la censura del apócrifo *Benedicta tu in mulieribus,* sino sobre todo con su traducción al castellano del *Félix* o *Maravillas del mundo,* ya citada. En fin, en las polémicas lulianas suscitadas por el P. Feijóo incitó a sus hermanos en religión los PP. Marcos de Tronchón y Rafael de Torreblanca a improvisar una primera defensa de Lull, en tanto que él se pertrechaba para intervenir personalmente (249).

El lulismo de los capuchinos se manifestó de manera inequívoca con ocasión de las encontradas actitudes de las Órdenes religiosas, a mediados del siglo XVIII, a propósito del culto a Ramón Lull que tradicionalmente se le daba en Mallorca. La solidaridad de los Padres capuchinos

---

(246) Así se expresa en el subtítulo de la obra, tal como aparece en el manuscrito n.º 255 de la Biblioteca Provincial de Palma.

(247) ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núms. 314, 318 y 319.

(248) Una lista de ellas se encontrará en el artículo del P. ANDREU de Palma de Mallorca, *Els fra-menors Caputxins i el Beat Ramón Lull,* "Miscel·lània Lulliana", Barcelona, 1935, págs. 320-344, del que tomamos la mayoría de las noticias sobre el P. Luis de Flandes y demás lulistas capuchinos.

(249) Véase el § IV, núm. 38, de este mismo capítulo.

con los franciscanos fué entonces completa. Pero hay más. Tal vez, a iniciativa del P. Luis de Flandes o de sus discípulos, el General de la Orden, P. Serafín de Capricolle, ordenó en 25 de abril de 1758 que en el convento de Mallorca fuese instaurada una cátedra especial para enseñanza de las doctrinas lulianas; simultáneamente, escribía un cálido elogio de la ciencia del Doctor Iluminado en carta dirigida a los protectores de la Causa Pía Luliana. Dicha cátedra fué inaugurada al año siguiente, y fué su primer titular el P. Bernardino de Mallorca, quien en la ceremonia religiosa inaugural pronunció un entusiasta sermón sobre la excelencia de la doctrina luliana (250). Sucesores suyos en la cátedra fueron el P. José de Mallorca, autor de otro panegírico en honor del Beato Lull (251), y el P. Manuel de Mallorca, de quien es un *Cursus philosophiae juxta mentem Arcangelici Magistri B. Raymundi Lulli,* inédito, escrito en colaboración con el P. Miguel de Petra. Éste compuso otras obras de filosofía luliana, que quedaron asimismo inéditas. Por el mismo tiempo, entre los capuchinos de Cataluña se distinguieron también algunos lulistas. Uno de ellos, el P. José María de Barcelona, dejó manuscrito un *Compendium admirabilis artis Raymundi Lulli,* y otro, el P. Serafín de San Felipe de Mahón, publicó en 1753 un opúsculo con el título *El oráculo sagrado de la verdad en el culto inmemorial del Doctor Iluminado, Maestro universal de todas las Artes y Ciencias,* etc. Hacemos caso omiso de otras muestras, no menos significativas, del lulismo de los capuchinos españoles.

35. Cierra con broche de oro la historia de la escuela luliana mallorquina, y aun de la española, la venerable figura del cisterciense P. Antonio Raymundo Pasqual (1708-1791), en quien confluyen sus varias corrientes. Nacido en Andraitx, no había cumplido aún los dieciocho años cuando ganó por oposición una beca en el colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia. De estos años de becario provino su formación luliana básica, a la que aportaron su primer complemento las enseñanzas cursadas en la Universidad balear, donde se doctoró en seguida en Filosofía. En otoño de 1727 fué pensionado, con otros ocho doctores mallorquines, para seguir en Maguncia los cursos de Ivo Salzinger, a quien sólo pudo oír unos meses. Sin embargo, en este breve tiempo Salzinger adivinó las excelentes cualidades intelectuales y morales de Pasqual, de quien hizo su discípulo predilecto. Cuando, terminadas las lecciones, los demás oyentes se retiraban de la cátedra, Pasqual permanecía en compañía de Salzinger. "El tiempo que vivió después de mi arribo a Maguncia—nos re-

(250) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 374.
(251) IDEM, *ob. cit.*, núm. 308.

fiere él mismo—, casi todo el día estaba yo en su casa" (252). La intimidad con el maestro trajo consigo el establecimiento de sólidas relaciones con los demás lulistas alemanes, de suerte que, cuando a la muerte de Salzinger los pensionados mallorquines regresaron a su patria, Pasqual quedó todavía en Maguncia hasta fines de 1730. Probablemente le habían sido confiadas delicadas tareas en orden a la empresa editorial, a la sazón en marcha. No sólo asistió en casa de Salzinger a las frecuentes tertulias de lulistas alemanes que allí se celebraban, sino que, muerto él, prosiguió sus estudios bajo la dirección de Wolff y Kurhummel, los dos continuadores de Salzinger. De su condiscípulo alemán Ludwig Heydel tradujo, más tarde, al castellano una obra sobre música. Vuelto a Mallorca, el P. Pasqual continuó todavía, por espacio de año y medio, de colegial en la Sapiencia. Es probable que se doctorase entonces en Teología. Pero, sintiendo, como Lull. la atracción de la vida contemplativa, en 8 de julio de 1731 renunció al Colegio para profesar en el monasterio cisterciense de la Real, extramuros de Palma. Los superiores, con plena conciencia de su valer, le destinaron a la enseñanza. No tardó en obtener, previas oposiciones, la cátedra de filosofía luliana en la Universidad, y poco después, la de teología, en cuyo desempeño a lo largo de una dilatada vida radica la enorme fecundidad intelectual del P. Pasqual. Durante más de cincuenta años, y con escasas ausencias—una de ellas en 1750, con ocasión de un viaje a Madrid—, este monje austero y celoso enseñó en la Universidad de Palma la doctrina luliana, con tal competencia, que llegó a gozar una alta reputación, reconocida unánimemente en su tiempo y hasta hoy.

La actuación desplegada por el P. Pasqual en favor de Lull y de sus doctrinas fué sencillamente formidable y se extiende a todos los aspectos. Recogió la herencia del P. Custurer y, como él, cultivó con seriedad los estudios biobibliográficos. Vertió personalmente algunos textos de Lull del catalán al latín, y otros del latín al castellano; y aunque su nombre no consta en las ediciones de obras lulianas aparecidas en Mallorca a mediados del siglo XVIII, es posible que él fuese su editor o animase a sus editores tras cortina. Se sospecha con fundamento que desde Mallorca siguió colaborando en la edición de Maguncia, bien con el envío de nuevos materiales para los últimos seis tomos o con la corrección de

---

(252) ERHARD-WOLFRAM PLATZECK, O. F. M., *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pasqual, O. Cist.*, "Analecta Sacra Tarraconensia", XIV, Barcelona, 1942, págs. 183-197. De este notable artículo aprovechamos las noticias biográficas sobre el P. Pasqual.

pruebas o de otras distintas maneras. Fué, por último, escritor original muy fecundo. Al morir dejó una cuantiosa herencia literaria integrada por treinta y tres obras, de las cuales, veintitrés tratan directamente de la vida o de la doctrina de Ramón Lull (253). Pero publicó solamente cuatro. Con carácter póstumo, la benemérita Sociedad Arqueológica Luliana, de Mallorca, dió a luz, en la proximidad del primer centenario de su muerte, la *Vida del Beato Raymundo Lulio, mártir y Doctor Iluminado* (254), obra de excelente sentido crítico, a la que acompaña un buen catálogo bibliográfico. Daremos, para terminar, una noticia de sus restantes obras publicadas.

36. La primera publicación del P. Pasqual fué el sermón predicado, en 25 de enero de 1743, en la fiesta de la conversión del Beato Lull, a presencia de la Universidad, representada por sus cuatro claustros, al que puso por título *El milagro de la sabiduría del B. Raymundo Lulio* (255). Pasqual contaba a la sazón treinta y cinco años. Mas no se crea que con la edad se entibiase su fervor luliano. Contaba ochenta y uno cuando imprimió su obra postrera *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América, del arte de navegar y de un nuevo método para el adelantamiento en las artes y ciencias* (256). Al parecer, el buen cisterciense acabó por caer en su vejez en una verdadera luliomanía. Ya, en un opúsculo que corrió manuscrito, sostuvo que Ramón Lull había descubierto en el siglo XIII la mecánica de Newton y que se había anticipado a la teoría copernicana de los movimientos celestes. Pero, releyendo sus obras, halló todavía más; a saber, que: 1.° "El B. Raymundo Lulio fué el primero que descubrió el secreto de dirigirse al Polo la aguja tocada del imán, y el uso de ella para la navegación, tratando clara y difusivamente de este punto en sus libros." 2.° "El B. Raymundo Lulio fué el primero que por observación filosófica conoció y escribió que en la parte occidental de nuestro hemisferio hay continente de tierra opuesto al nuestro; y es muy verosímil que Colón, persuadido de su doctrina, y firme en ella, pasó constante a descubrir el Nuevo Mundo." 3.° "El B. Raymundo Lulio fué el primero que escribió Arte de navegar, y con los descubrimientos propios dió el plan con que se ha adelantado el método de cruzar los mares con felicidad"; y 4.° "El B. Raymundo Lulio fué el primero que abrió camino y puso fundamentos para perfeccionarse las Artes

---

(253) Véase la lista de ellas en BOVER, *Biblioteca de escritores baleares*, II, núm. 886, que los señores ROGENT y DURAN, *ob. cit.*, pág. 363, reproducen en parte.

(254) Palma, imprenta de Juan Villalonga, 1890, en dos volúmenes.

(255) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 329.

(256) Madrid, 1789. Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 390.

y Ciencias, como también para el mayor lustre del régimen Eclesiástico y Político."

Más que por esos dos escritos de carácter especial y de objetivo limitado, conviene juzgar al P. Pasqual por sus otras dos obras de madurez: el *Examen de la crisis de el... Padre... Benito Gerónimo Feijóo... sobre el Arte luliana* y las *Vindiciae Lullianae*. Ambas obras, de las cuales la segunda viene a ser en el fondo una ampliación de la primera, responden a una finalidad de vindicación de la doctrina luliana ante los injustificados ataques de que era objeto en España y en Europa. Con sus dos volúmenes del *Examen de la crisis* Pasqual liquidó victoriosamente la campaña de desprestigio contra Lull levantada por el benedictino Feijóo; de ella daremos un análisis detallado a propósito de toda la polémica (257). Las *Vindiciae* obedecen a un propósito todavía más amplio, a saber, el de una entera y definitiva reivindicación de la doctrina luliana en el ámbito europeo enrarecido por las censuras del cardenal Lambertini, más tarde Papa con el nombre de Benedicto XIV, en su obra *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum sanctificatione*. El P. Pasqual, además del P. Bartolomé Fornés, había impugnado la opinión del cardenal Lambertini, achacándola principalmente a deficiencias de información. Por su parte, Benedicto XIV aprovechó la oportunidad de una carta dirigida en 1751 al Promotor de la Fe, a propósito del culto al Beato Ramón Lull, para insistir en su actitud de reserva y responder de paso a las críticas de los lulianos (258). El P. Pasqual no replicó. Pero cuando el sucesor, Clemente XIII, promulgó en 1763 el decreto por el que ordenaba que nada se innovase por el momento en lo tocante al culto de Lull, el P. Pasqual concibió el proyecto de su magna obra. Ésta fué publicada bajo el pontificado de Pío VI, mejor dispuesto en el asunto de la causa luliana. Efectivamente, en 1778 aparecieron en Aviñón los cuatro tomos de las *Vindiciae Lullianae* (259). En el tomo primero se inserta una extensa biografía de Lull, depurada en muchos puntos por una severa crítica, y en ella se intercala una cronología de sus escritos y un catálogo distribuído por materias. En los demás volúmenes se emprende un examen concienzudo, a la vez exegético y doctrinal, de las cien tesis de Lull incriminadas por Eymerich en su *Directorium inquisitorum* al objeto de mostrar la ortodoxia impecable de las doctrinas lulianas. El P. Pasqual no se

(257) Véase el § IV, núms. 38-40, del presente capítulo.

(258) JOSEP TARRÉ, Pvre., *Un document del Papa Benet XIV sobe el lulisme (1751)*, "Estudis Universitaris Catalans", XX, 1935, págs. 142-161.

(259) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 388.

limita aquí a una mera labor de defensa; antes bien, su profundo conocimiento del sistema de Lull le permite acometer una síntesis constructiva, que resulta ser una magnífica exposición de su lógica, de su metafísica y de su teología. Después de la edición de Maguncia, las *Vindiciae Lullianae* constituyen el mejor monumento erigido por el lulismo del siglo XVIII a la memoria del Doctor Iluminado.

## IV

### Las polémicas lulianas

Persistencia del antilulismo entre los dominicos de Mallorca. — Juicios del P. Feijóo sobre Lull y polémica suscitada a propósito de ellos. — Contestaciones de los PP. Tronchón y Torreblanca, Luis de Flandes, Bartolomé Fornés y Raymundo Pasqual, y réplicas de Feijóo. — Posición ideológica de los PP. Feijóo y Pasqual. — Otras polémicas doctrinales coetáneas de asunto luliano. — Disputas entre dominicos y franciscanos en Mallorca acerca del culto al Beato Lull. — Más disputas en el Seminario, e intervenciones del obispo señor Díaz de la Guerra.

37. Al estudiar el antilulismo de la época moderna, nos limitaremos al área hispánica. En el resto de Europa—si exceptuamos la Curia Romana por reflejo de las discordias intestinas españolas—el antilulismo se diluye en las disputas ideológicas, que ya expusimos anteriormente (260), acerca de si el Arte magna ofrece una base sólida para la construcción de una ciencia universal y en qué proporción cabe aprovechar los elementos de la misma para la realización de tan bello ensueño. Por el contrario, en España estalla por el mismo tiempo una ruidosa polémica en torno a Lull y al lulismo, que resuena en todo el ámbito nacional, mientras en Mallorca las disputas entre lulianos y antilulianos se agrían y de discordias doctrinales degeneran en vulgares querellas en las que el pueblo, dividido en banderías y partidos, interviene cada vez más. Con referencia a este período, vale, pues, la frase de Menéndez y Pelayo de que "paralelamente a las controversias de la Escuela es necesario estudiar las de la plaza pública" (261). De estas últimas, bastará a nuestro propósito con una simple mención.

---

(260) Véase el § I de este mismo capítulo, en especial los núms. 7-9.

(261) Citada por Mn. Avinyó, *Història del lulisme,* pág. 578.

El carácter personalista y persecutorio del antilulismo español es una herencia nefasta de los tiempos de Eymerich, que se conservó en la Orden de Predicadores, reverdeciendo de vez en cuando; por ejemplo, en las insistentes denuncias del inquisidor Guillermo Caselles. Mediado ya el siglo XVII, fray Juan Ribas reavivó el fuego de la discordia con el opúsculo rotulado: *Su oro a el César,* un libelo contra la virtud, fama y doctrina de Ramón Lull, impreso y difundido furtivamente en Mallorca, si bien en 1664, a consecuencia de una grave enfermedad sufrida en el entretanto, el propio autor se retractó de las calumnias levantadas a su ilustre paisano con la publicación de otro folleto titulado: *Advertido entendimiento y última voluntad, satisfacción que da el presentado fray Juan Ribas, Religioso, aunque indigno, del hábito del glorioso Patriarca Santo Domingo de Guzmán* (262).

Mayor fué la conmoción experimentada en Mallorca por los numerosos devotos de Lull ante el hecho insólito de que, el 6 de junio de 1699, una imagen del Beato desapareciese de la bacineta puesta en la cátedra de teología luliana de la Universidad para recoger limosnas con destino a las escuelas, y seis días después, fuesen hallados algunos pedazos dentro del portal de la misma con una leyenda en uno de ellos que decía: *Inter haereticos locum;* los demás fueron encontrados en el convento de franciscanos junto a la celda de Fray Jaime Capdebou, lector de filosofía luliana en la Universidad. En desagravio, los jurados de la ciudad y el Cabildo Catedral organizaron solemnes fiestas; el Arzobispo-Obispo D. Pedro de Alagón requirió a los antilulianos para que sostuviesen públicamente su opinión, sin que nadie se presentase, y fué abierto proceso contra el licenciado Baltasar Calafat, a quien se condenó, a pesar de no habérsele probado los hechos, a pagar una lámpara votiva de plata con destino al sepulcro de Ramón Lull (263). En aquella ocasión el P. Custurer planeó y compuso por encargo de la Universidad Luliana sus *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raimundo Lulio,* de que ya nos hemos ocupado. No obstante el tono elevado en que el P. Custurer se produjo, surgió a propósito de su obra una controversia literaria de baja estofa, en la que sobresalió el dominico Fray Martín Serra, autor de opúsculos tales como el *Belindrango, La gallina orba qui serca las mentidas contingudas en una aporrogia Loliana traballada per un Para de la Companyia de Jesús* y *Contra los belindranguistas engañadores del Reino de*

(262) Torino, 1664. Véase ROGENT-DURAN, addenda 8 y 9, y BOVER, *Biblioteca de escritores baleares,* ob. cit.

(263) DR. JOSEP MIRALLES, *Ofensa i desagravi,* "Revista luliana", septiembre-octubre 1902.

*Mallorca;* estos libelos suscitaron a su vez una lluvia de impugnaciones anónimas escritas en el mismo tono (264).

38. No había transcurrido aún medio siglo de esta controversia, cuando se encendió en España una nueva polémica, de más altos vuelos, alrededor de unos juicios emitidos por el autor del *Teatro Crítico Universal,* el famoso benedictino gallego Fray Benito Jerónimo Feijóo (265). Éste, en la XXII de sus *Cartas eruditas y curiosas* (266) del volumen primero, que apareció en 4 de septiembre de 1742, disertó en unas breves páginas *Sobre la Arte de Raymundo Lulio* en términos tan despectivos, que causaron hondo disgusto entre los elementos lulianos del país. No tardaron en hacerse eco de él los capuchinos PP. Marcos Tronchón y Rafael de Torreblanca en una improvisada *Apología de Lulio* (267), en la que se limitaron a extractar del primer tomo de la edición de Maguncia un cúmulo de autoridades favorables a sus doctrinas. A su requerimiento, terció en el asunto un personaje de calidad, el también capuchino P. Luis de Flandes, miembro de la Real Academia recién fundada en Valencia, Provincial que había sido allí de su Orden, autor de varias publicaciones lulianas y que había desplegado actuaciones lulistas en Valencia y en Mallorca (268). Entre 1742 y 1745 apareció en Madrid una voluminosa obra titulada *El antiguo Académico contra el moderno Scéptico,* en dos tomos, el primero de los cuales comenzaba con una apología de la persona y la doctrina de Ramón Lull. El cuerpo principal del tratado consistía en la defensa de un sistema de filosofía natural, abigarrada mezcla de física pitagórica con la metafísica platónica y con ideas lulianas. El Padre Luis de Flandes oponía esta concepción filosófica inspirada en las corrientes tradicionales a la novísima filosofía experimental representada por el P. Feijóo, que reputaba incluso peligrosa para la integridad de las creencias cristianas.

El P. Feijóo tardó unos años en replicar al P. Luis de Flandes. Antes contestó a los PP. Tronchón y Torreblanca, cuyo alegato no le impresionó poco ni mucho, de suerte que, al publicar en 20 de julio de 1745 el

---

(264) AVINYÓ, *Història del lulisme,* ob. cit., págs. 541-2.

(265) T. y J. CARRERAS ARTAU, *Feijóo y las polémicas lulianas en el siglo XVIII,* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (comunicación leída en el XIV Congreso celebrado en 1934 en Santiago de Compostela), Madrid, 1935.

(266) Madrid, en la imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 320.

(267) Fué impresa por el P. Luis de Flandes al frente de su obra *El antiguo Académico contra el moderno Scéptico.*

(268) Véase el § III, núm. 34, de este mismo capítulo.

segundo volumen de las *Cartas* (269), en la XIII amplió y reforzó sus juicios contra Ramón Lull, despachándose de paso a su gusto contra sus poco afortunados contradictores. La insistencia de Feijóo enzarzó la controversia, provocando tres distintas réplicas a su segunda disertación. Publicó una de ellas, en 20 de diciembre de 1746, el franciscano P. Bartolomé Fornés con su *Liber apologeticus Artis magnae beati Raymundi Lulli* (270). Entre tanto, el cisterciense P. Raimundo Pasqual preparaba el plan de su bien meditada obra *Examen de la crisis del Padre Feijóo sobre el Arte luliana,* cuyo primer volumen vió la luz en 15 de abril del año 1749 (271). Al cabo de los veinte días aparecieron las *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del R. P. Benito Jerónimo Feijóo en defensa de la pureza de fe y santidad de doctrina de Raymundo Lulio,* etc. (272), que lanzó al público el P. Francisco de Soto y Marne, cronista y autoridad en la Orden franciscana, si bien ampuloso e infatuado autor a quien ya aludió irónicamente el P. Isla en su *Fray Gerundio de Campazas.* Feijóo se cebó en él, al contestarle en 23 de septiembre siguiente con su *Justa repulsa de inicuas acusaciones* (273), un opúsculo de circunstancias literariamente estimable, aunque doctrinalmente de ningún valor. A todo esto, llovían de muchos lados las impugnaciones a Feijóo por sus atrevidos juicios, hasta el extremo de que el rey Fernando VI creyó prudente disipar tanta polvareda, y por una Real Orden de 23 de junio de 1750 prohibió toda suerte de escritos contra el famoso benedictino. El interesado fué el primero en no hacer caso de la prohibición; cuarenta días después, aparecía el volumen tercero de sus *Cartas* (274), en el que dedica el número 4 a rebatir el "librejo" del P. Luis de

---

(269) Madrid, en la misma imprenta que el vol. I. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 333.

(270) Salamanca, por Nicolás José Villagordo. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 336. El propio autor la tradujo al castellano con ánimo de publicarla también; pero, a pesar de haber obtenido las aprobaciones y licencias necesarias, la impresión no llegó a efectuarse. El original de la traducción se conserva en el ms. 238 de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca.

(271) Madrid, imprenta de Lorenzo Francisco Mojados. Cfr. ROGENT-DURAN. *ob. cit.*, núm. 344.

(272) Salamanca, por Eugenio García de Honorato y San Miguel. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 345. La polémica repercutió ulteriormente en Lima, donde en 1754 el P. Soto y Marne predicó un curioso sermón sobre "Las grandezas del poder en la Concepción de María". (Véase el artículo de J. M. DE COSSÍO, *Fray Francisco de Soto y Marne en Lima,* "Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo", núm. 14. 1932, págs. 330-336.)

(273) Madrid, por Antonio Pérez de Soto. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, números 346 y 347.

(274) Madrid, en la misma imprenta que los vols. I y II. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 349 y 357.

Flandes, como lo llama despectivamente. Para combatirle mejor, finge creer que el libro ha salido en realidad de la Academia y que el P. Flandes es su autor sólo en parte. "No se pueden poner los ojos—dice—en parte alguna sin encontrar o un pensamiento absurdo o una especie que no viene al caso o una doctrina siniestramente entendida o una consecuencia mal hilada o una crítica torcida o una fárfula confusa. ¿Parece a V. merced que un escrito de tales circunstancias puede tener por autor al Padre Flandes? Yo no lo creeré jamás." El número 26 del mismo volumen es una *Carta erudita respuesta al Rmo. P. Mro. F. Raymundo Pasqual en asunto de la doctrina de Raymundo Lulio,* bastante comedida en la forma y, desde luego, la más seria de todas las impugnaciones escritas por Feijóo a la doctrina de Lull. En 15 de diciembre siguiente apareció el segundo volumen del *Examen de la crisis,* etc. (275), compuesto por el P. Raymundo Pasqual. La polémica no fué ya proseguida; y aun, andando el tiempo, Pasqual y Feijóo trabaron buena amistad con ocasión de un viaje de aquél a Madrid para resolver ciertos asuntos lulianos.

39. La superficialidad de los juicios emitidos por Feijóo a lo largo de esta polémica se comprenderá en seguida sólo con decir que por espacio de ocho años ha escrito acerca de un asunto que, según propia y reiterada confesión, ignoraba. Cierto que no rayaban a mucha mayor altura algunos de sus contradictores. Pero la intervención del P. Pasqual elevó la controversia a un nivel decoroso y Feijóo se vió obligado a hojear siquiera las obras de Lull, que entre tanto le habían sido remitidas para su conocimiento por un hermano en religión residente en el Monasterio de Montserrat. Hasta entonces, el belicoso crítico no tenía más información acerca de las doctrinas lulianas que los breves extractos de ellas contenidos en el *Syntagma philosophicum* de Pedro Gassendi, aparte algunos juicios sueltos recogidos acá y acullá. Un tan escaso bagaje no le impidió, sin embargo, evacuar una consulta acerca de la utilidad del *Arte magna* en los siguientes rotundos términos: "La *Arte* de Lulio, con todo su epíteto de *magna,* no viene a ser más que una especie nueva de lógica, que después de bien sabida toda, deja al que tomó el trabajo de aprenderla tan ignorante como antes estaba, porque no da noticia alguna perteneciente al objeto de ninguna ciencia, y sólo sirve para hacer un juego combinatorio, muy inútil, de varios predicados o atributos sobre los objetos, de quienes, por otra parte, se ha adquirido la noticia. Podrá decirse también que hay algo de metafísica en el artificio luliano; pero así en lo que tiene de metafísica, como en lo que tiene de lógica, es su-

(275) Madrid, por Antonio Pérez de Soto. Cfr. ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 350.

mamente inferior a la lógica y metafísica de Aristóteles." Con este juicio, un par de autoridades tomadas del canciller Bacon y del P. Renato Rapin y unas escasas noticias también de tercera o cuarta mano, pergeñó el erudito monje su artículo inicial estampado en el volumen primero de las *Cartas*. Cuando se le objetó que se había metido a impugnador de lo que ignoraba, replicó que le bastaba saber lo que otros habían escrito. No hubo manera de sacarle de esta posición; y así toda la polémica se deslizó en una fastidiosa revista de autoridades en pro y en contra, para terminar en un recuento del mayor número en uno o en otro sentido y en una ponderación de su respectivo valor. ¡Menguado sistema de opinar! Tan sólo cuando la polémica tocaba ya a su fin, a Feijóo le dió la corazonada de enfrentarse con las obras de Lull. Su lectura, como es fácil adivinar, le repelió vivamente, y de buenas a primeras le hizo exclamar: "¡Peor está que estaba!" Las obras de Lull editadas en Mallorca en 1744, que tenía a la vista, le parecieron "un montón confuso de proposiciones inconexas, las más que nada explican, muchas falsas, no pocas absurdas, puestas en un lenguaje... bajo, desigual y feo; más aún... bárbaro..." (276). Encontró las definiciones de Lull tautológicas o, por lo menos, pueriles; y las doctrinas sobre Dios, el ángel, el cielo, el hombre, etc., tan peregrinas, que no valía la pena de tomarlas en serio, como lo ejemplificó con aquella teoría de la animación de los cielos, que le parecía inverosímil fuera divulgada en pleno siglo XVIII. Feijóo se cerró aún más a la banda contra Lull; y, si cuando sólo le conocía por referencias, se había sentido capaz de pelear con cuatro lulianos, a raíz de su lectura se engalló aún más y amenazó con que, si los lulianos no le dejaban en paz, emprendería una crítica a fondo de las obras de Lull. A la verdad, para llegar a esta ridiculez, sobraban los cuatro ensayos ya publicados sobre el asunto, en los que, si Feijóo hubiese ahorrado un poco más la erudición, tal vez hubiese experimentado la necesidad de cimentar bien y desde un principio las propias opiniones, en vez de discutir tantos años a base de las ajenas.

40. A pesar de lo expuesto, la polémica no fué estéril. Hemos aludido a los dos volúmenes del *Examen de la crisis del P. Feijóo,* publicados por el P. Pasqual a guisa de réplica; y vale la pena de que demos una idea del contenido y valor de esta obra, que es, sin duda, la pieza más interesante y positiva de la polémica. El estudio directo, concienzudo y a la vez minucioso de los textos lulianos, basado principalmente en el manejo familiar de la edición maguntina, es la primera cualidad que

(276) *Carta... respuesta... al P. Pasqual,* última parte.

resalta en la contracrítica del P. Pasqual y que le coloca en un plano de superioridad frente a su ilustre y popular contraopinante. Probablemente no lo apreciaría así la época, harto distraída y que se solazaba con aquella crítica iconoclasta y epidérmica, más preocupada del condimento que del alimento. Aun hoy, los dos volúmenes del *Examen de la crisis,* despojados de su tono circunstancial—por lo demás, muy respetuoso y correcto en cuanto a la forma—, constituyen una obra altamente instructiva en materias lulianas.

Se inaugura el primer volumen con una curiosa disertación sobre los "descuidos"—información deficiente, tendenciosa o nula—de la crítica del P. Feijóo. Siguen dos disertaciones en las que el autor examina y coteja los autores favorables y contrarios a Lull y da una noticia suficiente de los más caracterizados tratadistas del Arte luliana. Aunque Pasqual, como los demás lulistas impugnadores de Feijóo, fué a beber en el estudio que Salzinger dedicó a esta materia en el tomo primero de la edición de Maguncia, cita siempre de primera mano, diciendo escrupulosamente las obras que ha visto y aquellas que no le ha sido posible examinar, y aporta nuevos y valiosos datos y juicios para la futura Historia filosófica del lulismo. En la cuarta disertación, que versa sobre la santidad y culto del Beato Ramón Lull, recoge la tradición de Mallorca en este punto, y sigue las huellas de los bolandistas y de su coterráneo el jesuíta P. Jaime Custurer en sus *Disertaciones históricas.* La disertación quinta, sobre la pureza de la doctrina luliana, es un gran alegato para demostrar la falsedad de la Bula condenatoria de las doctrinas lulianas, que insertó el dominico e inquisidor Nicolás Eymerich en su *Directorium inquisitorum.* En la última disertación, que trata del origen del Arte y la Ciencia general de Lull, establece Pasqual la distinción entre el Arte y la Ciencia general, que Lull y los lulistas aseguran que le fué infundida, y la Doctrina, adquirida trabajosamente y de muy diversos modos.

Más doctrinal y menos polémico es el volumen segundo, en el cual se continúa imperturbablemente el plan de exposición trazado en el primero. Comienza con el pie forzado de un largo y fatigoso "Prólogo apologético", en el que Pasqual replica minuciosamente a la carta 26 del tomo tercero de las *Cartas eruditas,* que es la contestación dada por Feijóo al tomo primero del *Examen de la crisis.* La disertación primera es una exposición muy segura del sistema del Arte luliana, y está completada con la disertación segunda, en la cual el autor demuestra ingeniosamente que muchos escritores que desprecian el Arte, entre ellos el mismo Feijóo, usan y practican, sin saberlo, el método luliano. Asunto de las diserta-

ciones tercera, cuarta y quinta es la comparación del Arte, la lógica y la metafísica lulianas con la lógica y la metafísica aristotélicas. La disertación sexta, que contiene una comparación de la filosofía natural luliana con la aristotélica y la de otros filósofos, ha sido en buena parte invalidada por la crítica moderna al probar el carácter apócrifo de las obras de alquimia que se venían atribuyendo a R. Lull. La disertación séptima, que es un apéndice a la metafísica y filosofía natural, y trata de la distinción de formas vitales en un cuerpo, y no ser puras máquinas los brutos, es una impugnación de las doctrinas cartesianas a la luz de los principios lulianos. Las disertaciones octava, novena y décima tratan respectivamente de la aplicación del Arte y los métodos lulianos a la teología, a la medicina y a la jurisprudencia. A guisa de epílogo de toda la obra, puntualiza Pasqual, en la disertación undécima, las utilidades del Arte luliana, y en la duodécima y última reflexiona sobre las contradicciones de que Lull y su doctrina han sido objeto y las causas que explican este hecho.

Con ser tan importante el esfuerzo doctrinal implicado en el *Examen de la crisis,* los planes del P. Pasqual, forjados en el fragor de la polémica, no toman cuerpo definitivo hasta algunos años más tarde en aquella vasta *summa* crítica y expositiva a la vez de las doctrinas lulianas y sus impugnaciones, intitulada *Vindiciae lullianae* (277). El subtítulo de *Demonstratio critica* que lleva la obra, la distribución de la materia en disertaciones—resabios del período polémico—y el hecho de que algunas de las materias tratadas en el *Examen de la crisis* sean incorporadas a las *Vindiciae,* prueban la filiación de esta segunda obra respecto de la primera. He aquí, pues, cómo la diatriba feijooniana, que iba en camino de degenerar en uno de tantos episodios divertidos de la historia del lulismo, gracias a la docta intervención del P. Pasqual, tuvo la virtud de provocar, por contraste, un positivo progreso en el curso de los estudios lulianos.

41. Otras polémicas doctrinales de asunto luliano se desarrollaron al mismo tiempo que la provocada por Feijóo, y en los años inmediatamente posteriores, si bien no tan ruidosas o con menos complicaciones o en escenario más reducido. Una de ellas estalló el propio año de 1742, coincidiendo con la publicación de la primera carta de Feijóo contra Lull, en la Facultad de Medicina de la Universidad balear, en ocasión de la defensa de unas *Theses Hypocratico-Galenico-Lullisticae* por el Dr. Cris-

---

(277) Véase el § III, núm. 36, de este mismo capítulo.

tóbal Sarrá (278). Las *Theses* fueron condenadas por erróneas, y a este propósito se entabló la controversia; pues mientras los doctores Matías Armengual y Andrés Oliver esgrimieron una lanza en su favor, el doctor José Ferrer las impugnó. La impugnación fué proseguida, al otro año, por los doctores Binimelis, Llinás y Joaquín Oliver. Terció asimismo en la polémica el profesor de Fisiología de la Universidad Luliana doctor Rafael Armengol con su opúsculo *Veritas investigata doctrinae illuminatissimi doctoris Raymundi Lulli* (279).

En la península no tardaron en surgir imitadores de Feijóo. A su ejemplo, el Dr. D. Juan de Paredes y Zamora, prior de Cazorla, catedrático de Artes y Teología Moral, Calificador de la Inquisición y del Santo Oficio en la ciudad de Córdoba, arremetió nuevamente contra Lull en su *Teatro Escolástico* (280), negando el origen sobrenatural e infuso del Arte y tachándola de inútil, ya que nada se puede adelantar con ella. Replicóle en 1778, a pesar de sus ochenta y siete años y de sus achaques, el P. Bartolomé Fornés con su folleto *Complemento del mayor precepto que es dar verdadera noticia de Dios. Defensa del Arte luliano contra el "Teatro Escolástico"*, etc., donde mantiene la tesis contraria en toda su amplitud (281).

Hasta entre los mismos lulianos hubo controversia, a la que dieron pie unos juicios emitidos incidentalmente por el P. Mariano Bordoy, prior de los carmelitas de Palma. Éste, en un escrito para confutación de un libelo infamante contra Lull lanzado por los dominicos, negó que Lull fuese alquimista. Pese a la opinión de Salzinger, sostuvo que "por más que el Beato Lulio tratase *incidenter* algunas cosas sobre la teórica de esta ciencia, pero que nunca fué alquimista en la práctica, ni los libros que corren de alquimia en su nombre son suyos, sino falsamente apropiados", para lo cual se apoyaba en dos razones convincentes: la primera, que Lull refuta la alquimia en los libros suyos que pasan como auténticos, y la segunda, que las fechas en que aparecen escritos tales libros son posteriores a la muerte de Lull. El P. Fornés salió nuevamente a la palestra, esta vez en defensa de su maestro, y compuso una *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. Iluminado el Bto. Raymundo Lulio y ahora subministrada al Rmo. P. Mariano Bordoy*, etc., en la que,

---

(278) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 321, donde se detalla el desenvolvimiento externo de la polémica, cuyo fondo doctrinal desconocemos.

(279) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 323.

(280) La diatriba contra Lull se halla en la parte primera, cap. 9.

(281) Este folleto quedó inédito. Se conserva manuscrito en la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca, núm. 238.

basándose en los *Perspicilia lulliana* insertos por Salzinger al frente del tomo I de la edición de Maguncia, sostiene la tesis del Lull alquimista y afirma que "... la alquimia es árbol muy bueno, porque da muy buen fruto, que es la piedra filosofal, como lo saben los que lo gustan en gotas, polvos o píldoras, y los que se lo propinan... de esta piedra filosofal, la cual solamente se halla en nuestra franciscana botica". En 30 de abril de 1782 el folleto llegó a manos del P. Bordoy, quien pergeñó en seguida una *Respuesta... al P. Bartolomé Fornés* para reafirmar sus puntos de vista, rechazar lo de la "franciscana botica" y concluir simplemente: "me quedo en mis trece" (282).

El epílogo a esa larga serie de polémicas púsolo don Juan Pablo Forner en su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786), quien se consideró también obligado a terciar en la contienda, si bien de cara al extranjero, a donde apuntaba su réplica. Encontrándose ante una ardua discusión entre españoles y con escasa—por no decir nula—preparación luliana por su parte, adopta el arriesgado oficio de componedor. Da en parte la razón a Feijóo, y por eso arremete de plano contra la Combinatoria luliana; "mas—añade—si la utilidad del Arte luliano no es tanta como quieren persuadir sus sectarios, no por eso debemos hablar de su autor con aquel pirronismo magistral que usó Feijóo en la primera de las dos cartas que escribió sobre Lulio". Forner, que cita el *Liber apologeticus Artis magnae* del P. Bartolomé Fornés, cree salir del paso de su compromiso apologético-patriótico hilvanando unos cuantos juicios peregrinos, triviales y palabreros. "Fué Lulio—escribe—para el siglo en que vivió, un genio singular, nada inferior a Roger Bacon, ni menos digno de los elogios que desperdicia en éste la presente inclinación a las cosas físicas y astronómicas" (283). Para el autor de la *Oración apologética* era un mérito sobresaliente de Lull que éste "no pensaba como el vulgo de los filósofos de su siglo... Descartes—concluye solemnemente—en substancia no fué más que un Lulio nacido en mejores tiempos" (284). El interés de la polémica languidecía, pues, rápidamente, camino de extinguirse por inanición.

42. Entre tanto, seguían los dimes y diretes entre dominicos y franciscanos en torno a la cuestión batallona del culto al Beato Ramón

---

(282) El escrito del P. Fornés y la respuesta del P. Bordoy, ambos inéditos, se conservan asimismo en el ms. 238 de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca.

(283) Madrid, 1786; nota 17, pág. 200.

(284) Ibid., pág. 202.

Lull (285). Citaremos, para muestra, un folleto del catedrático de la Universidad Fray Tomás Barceló, O. P. († 1723), con el título *Observaciones para probar la condenación de un sermón predicado en honor de Raimundo Lulio,* y otro de Fray Pedro Mártir Albertí, O. P., rotulado *Respuesta de un Eymerique a una carta de un lullista, amigo suyo, sobre la diferencia o reparo que tienen los dominicos en Mallorca a concurrir en los cultos de Lulio* (286). Distinguióse entre los dominicos por la violencia de sus ataques Fray Sebastián Rubí, autor de la *Breve y humilde insinuación de los motivos que asisten al Real Convento de Santo Domingo para mantenerse en una pura y negativa suspensión respecto de los actos de público religioso culto que suelen tributarse al V. Raymundo Lulio* (287), quien levantó una gran polvareda al querer justificar la conducta de sus hermanos en religión con el folleto de circunstancias *La verdad sin rebozo: manifiesto en que se declaran los motivos que han tenido los religiosos dominicos de Palma para no asistir a un Tedéum dirigido al V. Raimundo Lulio en 24 de enero de 1750* (288). Aunque el libelo circuló manuscrito y sin firma de autor responsable, de todas partes llovieron contestaciones: el canónigo de la Seo y rector de la Universidad Luliana Dr. Agustín Antich de Llorach dió a la estampa su *Tosco diseño de los justos relevantes motivos que tuvo la ciudad de Palma para el público hacimiento de gracias que hizo al Dr. Iluminado B. R. Lulio en ocasión de habernos dispensado una copiosa y deseada lluvia* (289); el carmelita P. Mariano Bordoy compuso una *Respuesta al manuscrito anónimo intitulado "La verdad sin rebozo"*, y el franciscano observante Fray Bartolomé Rubí, que había sido también discípulo de Salzinger, escribió *Las cinco piedras de David, contra el Goliat arrogante o "La verdad sin rebozo", en defensa del culto y doctrina del B. Raimundo Lulio* (290).

La suprema autoridad eclesiástica de Mallorca, el obispo D. José de Cepeda, había intentado atajar el daño causado en las almas piadosas por el espectáculo de esas luchas, mediante la sentencia dictada en 1.° de octubre de 1749, en la que se limitaba a recordar la inmemorialidad del culto prestado a Ramón Lull en la isla desde su misma muerte. Pero en vista de que las polémicas se sucedían una tras otra y aun trascendían de los conventos a la calle, donde con relativa frecuencia aparecían enmas-

---

(285) Vicente Beltrán de Heredia, *Los dominicos y los lulistas en el siglo XVIII,* "Criterion", II, Barcelona, 1926, págs. 272-296 y 418-440.

(286) Avinyó, *Història del lulisme,* ya citada, pág. 579.

(287) Rogent-Duran, *ob. cit.,* núm. 353.

(288) Idem, *ibíd.*

(289) Avinyó, *ob. cit.,* pág. 584. Cfr. Rogent-Duran, *ob. cit.,* núm. 3[illegible]2.

(290) Avinyó, *ob. cit.,* pág. 585.

caradas las hornacinas y rotos los lamparones en honor del Beato, en 1755 la Causa Pía Luliana formalizó una denuncia ante el prelado, Ilmo. D. Lorenzo Despuig y Cotoner, quien ordenó que la Curia diocesana instruyera el oportuno expediente (291). Ninguna de estas medidas logró apaciguar la discordia interior. La controversia se reprodujo, más furiosa, con motivo del sermón en honor de Ramón Lull predicado en 1759 por el capuchino Fray Bernardino de Mallorca en la iglesia de su convento (292), y de la obra de teología luliana, en cuatro tomos, publicada entre 1760 y 1762 por el franciscano observante Fray Juan Picornell (293). Distinguiéronse en aquella ocasión, por los antilulianos, el Dr. Pedro Cayetano Doménech, quien remachó los fundamentos de la actitud abstencionista de los dominicos de Palma en cuanto al culto al Beato Lull, y el oidor de la Audiencia D. Juan Roca y Mora, doctor en ambos derechos, quien puso nuevamente en tela de juicio la santidad y ortodoxia del Doctor Iluminado (294). Por los lulistas respondieron el Rvdo. Dr. Guillermo Tarrasa en sus *Noticias históricas de Mallorca* y en el opúsculo *Las cuatro persecuciones que experimentó el B. Raymundo Lulio* (295), y, sobre todo, el P. Bartolomé Fornés, incansable en la defensa de Lull, quien compuso, al rededor de las fechas citadas, el *Libro de oro en que se dan armas para todo cuanto se objeta al culto inmemorial, doctrina y martirio del iluminado doctor y mártir el B. Raymundo Lulio, en ocasión de haber salido en 1761 un libro infamatorio contra el Santo,* la *Respuesta al libro infamatorio de la santidad, martirio, doctrina y culto del ínclito mártir de Cristo y Dr. Iluminado el B. Raymundo Lulio, después de ser venerado por tal en toda Mallorca y en otros Reynos por más de cuatro siglos* y el *Epítome de la fama y virtud del B. Raymundo Lulio* (296). Ni fueron éstas las únicas producciones literarias compuestas en defensa de R. Lull (297). En 1763 se produjeron dos intervenciones del Papa Clemente XIII: la concesión, en 13 de febrero, del rezo litúrgico al B. Ramón Lull, y un decreto, en 18 de junio, por el que ordenaba que no se hiciese innovación alguna tocante a su culto, ínterin las Congregaciones

(291) SAMPOL Y RIPOLL, *En defensa del Beat Ramon Lull*, artículo en "Revista Luliana", núm. 22, julio de 1903. (Reproducido por AVINYÓ, *ob. cit.*, pág. 591 y sigs.)

(292) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 374. Véase el § III, núm. 34, de este mismo capítulo.

(293) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 379.

(294) AVINYÓ, *ob. cit.*, págs. 598-599.

(295) IDEM, *ibíd.*

(296) Véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, a propósito del núm. 387.

(297) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núms. 381 y 382, registran otras dos que, a diferencia de las anteriores, casi todas manuscritas, alcanzaron los honores de la imprenta.

pontificias encargadas de estudiar el asunto no hubiesen llegado a resoluciones definitivas (298). Ni aun entonces se acalló la contienda. A los pocos meses eran difundidos clandestinamente en Mallorca unos anónimos *Comentarios al decreto de 18 de junio de 1763, dado a favor del culto y doctrina de Raymundo Lulio* (299), cuyos ejemplares procedían, al parecer, del convento de Santo Domingo de Palma y cuya paternidad fué atribuída con fundamento al doctor Roca. Este furibundo antilulista no se cansó de polemizar con sus compatricios en torno a la persona y doctrina de Lull, y le hicieron coro otros personajes, como el abogado doctor Vicente González en su *Poliantea política* (300).

43. Otro foco de disputas escolásticas en Mallorca fué el Seminario Conciliar, que desde los comienzos del siglo XVIII funcionó como lugar de formación de los aspirantes al sacerdocio. En un principio las enseñanzas fueron cursadas por los seminaristas en cualquier centro de estudios existente en la ciudad. La convivencia era entonces perfecta, y nadie opuso el menor reparo a que en la capilla se colocase una pequeña imagen del Beato Lull ni a que se introdujese la práctica de rezar diariamente en comunidad un padrenuestro *ad Beatum Raymundum* (301). Pero, con el tiempo, las contiendas entre lulianos y antilulianos invadieron aquel recinto. La tensión alcanzó su punto culminante durante el gobierno del obispo D. Juan Díaz de la Guerra (1772-1777), ferviente tomista. Éste se propuso organizar en el Seminario las enseñanzas de la carrera eclesiástica conforme al espíritu del Concilio Tridentino y las encomendó, en parte, a maestros dominicos. Procedió, además, a agregar al Seminario el Colegio de Nuestro Señora de la Sapiencia, tras apoderarse de sus bienes y expulsar a los becarios, a quienes obligó a llevar vida común con los seminaristas. Con igual despego se comportó frente a la piedad popular que aureolaba en Mallorca el recuerdo del Doctor Iluminado. Envalentonados los antilulianos con esta actitud de su obispo, no desperdiciaron las ocasiones para zaherir a sus contrarios y obstaculizar el culto que se venía dando al Beato. Fueron inútiles las quejas a la autoridad eclesiástica, la cual no sólo prestó oídos de mercader a estas quejas, sino que llegó a prohibir el uso de estampas con la efigie del mártir de Bugía e hizo arrancar por manos de sus familiares las que había en la catedral. El obispo se exasperó aún más tras el sermón que el P. Bartolomé Fornés predicó en la fiesta de la conversión de Ramón Lull, el 25 de enero

(298) AVINYÓ, *ob. cit.*, págs. 601-602.

(299) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 383.

(300) AVINYÓ, *ob. cit.*, págs. 599-603.

(301) IDEM, *ob. cit.*, pág. 578.

de 1774; retiró al octogenario franciscano las licencias de misa y de confesión y exigió del Provincial de su Orden que le desterrara a Petra (302). En el Seminario fué quitada la estatuilla del Beato de la capilla y fué prohibida toda devoción luliana en común. Nuevas medidas persecutorias fueron todavía promulgadas por el obispo Díaz de la Guerra, tales como la supresión de la Causa Pía Luliana, la abolición de las fiestas especiales en honor de Lull que figuraban en el calendario religioso de Mallorca, y otras de menor cuantía. La efervescencia popular originada a consecuencia de esta serie de medidas fué enorme, y de ella se hicieron eco los organismos representativos: en primer término, el Ayuntamiento de Palma y el Cabildo Catedral, respaldados por el Capitán General del reino, mientras se pronunciaban a favor del obispo los dominicos y la Audiencia con su presidente accidental D. Juan Roca. El pleito, rico en peripecias (303), ganó rápidamente las alturas y fué fallado con el traslado del obispo a otra sede. A raíz de su marcha, el Vicario Capitular se apresuró a devolver los asuntos lulianos al ser y estado que tenían antes del episcopado del Sr. Díaz de la Guerra.

---

(302) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 387.

(303) Véanse en AVINYÓ, *Història del lulisme*, caps. XXXVI y XXXVII, página 605 y sigs.

# CAPÍTULO XXIII

## EL LULISMO CONTEMPORANEO

### I

### La decadencia del lulismo

La caída del lulismo en España y en Europa. — Sus causas generales y locales. — Fin de la Universidad luliana de Mallorca. — Ignorancia sobre Ramón Lull en esta época y deformaciones a ella subsiguientes. — Lull a los ojos del siglo XIX.

1. El lulismo como corriente doctrinal viva en el mundo de las ideas se extingue en la segunda mitad del siglo XVIII. La fecha de 1789 precisa el momento de su desaparición. En este año, dos antes de su muerte, el P. Antonio Raymundo Pasqual publica en Madrid su última obra luliana. Anteriormente, en 1771, había salido de las prensas de Colonia la última manifestación literaria del lulismo maguntino. Después, en torno a Ramón Lull y su doctrina se hace el silencio; nadie le combate, pero nadie tampoco lo comenta ni le expone. Sencillamente, se le ignora. Ni es óbice a lo que acabamos de decir la aparición tardía, en Barcelona, de unos *Philosophiae elementa secundum B. Raymundum Lullium* del P. Miguel Ferrer, catedrático de filosofía luliana en la Universidad de Mallorca (1). Se trata de un hecho aislado, carente de significación. En 1795, fecha en que se publica la citada obra, el lulismo, como sistema doctrinal, se halla ya fuera de la circulación; nuevas ideas y corrientes lo han reemplazado. No hay más que consultar la obra bibliográfica de los señores

(1) ROGENT-DURAN, *Bibliografía de les impressions lul-lianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927, núm. 391.

E. Rogent y E. Durán, tantas veces citada; el bache profundo que media entre 1789 y 1830, con sólo un par de producciones insignificantes y una extravagante edición en Londres del pseudo-luliano *Liber mercuriorum,* en 1815 (2), dice bastante al respecto.

La caída del lulismo no se produce verticalmente, de golpe, sino por un proceso de lenta consunción, que va minando poco a poco su existencia. Los comienzos del hecho hay que buscarlos en el siglo XVII, en el que ya fué señalada la desaparición del lulismo español como movimiento orgánico y su localización consiguiente en la Isla de Mallorca (3). Incluso en ésta los signos de decadencia del lulismo se multiplican a lo largo del siglo XVIII; el P. Pasqual, por ejemplo, aunque personalidad eminente, acabó en sus últimos años por convertirse en un solitario sin un movimiento intelectual denso en el que respaldase su actuación. A corta distancia de tiempo, un fenómeno paralelo se producía también fuera de España: el movimiento lulista, avasallador en Europa desde el siglo XVI, se va restringiendo, primero en Italia y más tarde en Francia, hasta quedar reducido a representantes aislados y sin conexión entre sí. El lulismo se localiza en Alemania y, dentro de ésta, en la región del Rin, con Maguncia por centro. Al disolverse el movimiento maguntino, el lulismo ha terminado en Europa.

2. Entre las causas de este hecho histórico las hay de carácter general y otras de orden más concreto. Baste apuntar algunas. La más eficaz entre las primeras estriba en el cambio de gustos y aficiones que tiene lugar en el siglo XVIII con el advenimiento del espíritu crítico en la filosofía y la generalización del enciclopedismo naturalista francés. Las ideologías sobrenaturalistas y las filosofías escolásticas son barridas de la superficie cultural y arrinconadas a un reducido sector de la organización eclesiástica, donde vegetan pobremente. En este momento de adversidad, el lulismo es absorbido a beneficio de otras corrientes más generalizadas y centrales del escolasticismo. Entre las segundas, señalaremos la explosión y el encono de las polémicas setecentistas en pro y en contra de Lull, que acarrearon la indiferencia y el descrédito, y la decadencia de las instituciones universitarias en Mallorca, baluarte secular del lulismo. Las luchas entre lulianos y antilulianos se contagiaron, como es natural, a la Universidad isleña, que se convirtió en lugar de banderías y escenario de episodios nada edificantes. Cuando por Real Orden de 28 de diciembre de 1829 se dispuso el cierre de la Universidad balear,

---

(2) ROGENT-DURAN, *ob. cit.*, núm. 394.

(3) Véase, anteriormente, el capítulo XXI, § III, núm. 42, pág. 268 y sigs.

y su transformación en Seminario de estudios agregado a la Universidad de Cervera, el espíritu luliano había desertado, tiempo hacía, de sus aulas; la preeminencia de los profesores lulianos había sido abolida, y ni siquiera las festividades religiosas en honor de su Beato patrono eran celebradas. Las cátedras lulianas languidecían en la decadencia general de los estudios. Los pocos años que la institución sobrevivió a la Real Orden citada hasta su total extinción en 1835, no aportaron ningún cambio apreciable al panorama descrito.

Una buena parte de las deformaciones que ha sufrido la figura de Ramón Lull, se ha originado, o por lo menos ha tomado carta de naturaleza entre el público culto, a consecuencia de las tinieblas esparcidas en este tiempo en torno a su persona y a su obra. La principal consiste en la estampa de un Lull exclusivamente alquimista, de la cual acaban de ser exhumados testimonios elocuentes. En pleno siglo XVIII, Muratori desprecia a Lull por autor de la *Clavicula* y de otras obras por el estilo, que de nada pueden servir, como no sea para hacer visionarios. Y el jesuíta valenciano expulsado Juan Andrés, en su conocida historia de la literatura universal, cuyo primer tomo vió la luz en 1782, sólo le cita como cultivador de las ciencias químicas (4). Las magníficas producciones místicas y las copiosas obras teológicas del Doctor Iluminado son echadas completamente en olvido; a lo sumo, los autores más enterados le dispensan una breve mención en la historia de la lógica como inventor de un artificio extravagante del pensar.

3. Las circunstancias desfavorables a Lull y al lulismo han persistido, y aun se han agravado, en el siglo XIX con la difusión del espíritu positivo, situado en los antípodas de toda auténtica especulación filosófica, teológica y mística. Lull ha sido entonces todavía más incomprendido; su supuesta extravagancia se ha agrandado a los ojos de los autores positivistas hasta degenerar en manía, en frenesí o en locura.

Por fortuna, la investigación histórica, constituída en ese mismo siglo con un acendrado espíritu de objetividad, ha traído consigo una inesperada reivindicación de Lull, que ha empezado por el hallazgo de valores literarios y lingüísticos, para avanzar después hasta el estudio de aspectos menos secundarios de su obra. Lull ha sido exaltado, ya en el siglo XIX, como prosista y como trovador, como novelista y como fabulista, como el más genuino representante de una época y de una literatura. Y la investigación histórico-filosófica de la Edad Media, que en el pre-

(4) MIGUEL BATLLORI, S. J., *El lulismo en Italia* (*Revista de Filosofía*, II, números 6-7; Madrid, 1944, pág. 533).

sente siglo ha dado pasos de gigante, ha acabado por desentrañar el interés profundo y la enorme originalidad de sus concepciones doctrinales. De esta reivindicación del Lull histórico nos ocuparemos en el párrafo siguiente, a guisa de colofón de nuestro esbozo de una historia filosófica del lulismo.

## II

### RENACIMIENTO DE LOS ESTUDIOS LULIANOS EN EL SIGLO XIX Y EN EL ACTUAL

La vuelta al lulismo. — Francisco de P. Canalejas y su ensayo sobre Lull; examen del mismo. — Lull en la literatura histórica ochocentista. — El movimiento de la "Ciencia española" y su reivindicación de Lull y del lulismo. — Trabajos lulianos de Menéndez y Pelayo. — Aportaciones lulianas de la escuela arabista española. — Bonilla y Sanmartín; últimas derivaciones del movimiento de la "Ciencia española".

El renacimiento actual de los estudios lulianos; hechos que lo han provocado. — La monografía de Littré y Hauréau sobre Lull; sus antecedentes y repercusiones en la literatura europea. — La publicación de los textos catalanes de Lull. — Las nuevas corrientes en la investigación de la filosofía medieval.

El lulismo contemporáneo en Mallorca; su carácter total. — Lull en el renacimiento literario mallorquín. — Nuevo interés por las doctrinas lulianas. — El antilulismo de Weyler y Laviña. — Actualización del pensamiento luliano por el obispo Maura. — Otras aportaciones al estudio de la filosofía y de la teología lulianas. — La "Escuela lulista de Mallorca"; sus actividades.

El movimiento luliano contemporáneo en Cataluña; sus dos fases principales. — El lulismo doctrinal. — La *Tradició Catalana* de Torras y Bages, y reacción que suscitó. — Salvador Bové y su intento de revalorización de la filosofía y teología lulianas. — La *Revista Luliana*. — Otras manifestaciones de la tendencia orientada por el doctor Bové. — El lulismo de Diego Ruiz; examen de su obra *Lull, maestro de definiciones*. — Lull y la "Filosofía del Novecientos". — Rubió y Lluch y su escuela; nuevo rumbo de los estudios lulianos. — Impulso dado a los mismos en ocasión de las conmemoraciones centenarias.

El renacimiento actual del lulismo en el extranjero: en Francia, en Alemania, en Inglaterra y Estados Unidos, en Italia. — Conclusión.

4. Hasta muy entrado el siglo XIX no se perciben en España los primeros síntomas de un nuevo interés por las doctrinas lulianas. Como un rescoldo avivado de las polémicas del siglo XVIII a que ya nos hemos

referido (5), Francisco de P. Canalejas, prestigioso hombre de letras y profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid, publica en 1870 un brioso estudio intitulado *Las doctrinas del Doctor Iluminado Raimundo Lulio.* En una nota inicial advierte que este bosquejo había de servirle de Discurso preliminar a una extensa monografía sobre la Escuela luliana, que se propuso escribir hacía años, y de cuyo propósito no había desistido, aunque las circunstancias del momento le aconsejasen aplazar su realización. La monografía, en el supuesto de que hubiese sido redactada, no llegó a publicarse. No era, pues, Canalejas un lulista improvisado, y él mismo explica, con sinceridad, el origen de su devoción luliana. Dice que, leyendo a Feijóo, excitó su curiosidad el cargo, muchas veces repetido por el virulento benedictino, y de ahí sus burlas y chanzas, de que los discípulos de Lull consideraban el Arte luliana muy bastante para alcanzar el conocimiento de todas las ciencias. Añade que tuvo vivísimo deseo de conocer esa fórmula suprema del saber. "Pero a los primeros pasos—confiesa—conocí era equivocado el juicio de Feijóo, y Salzinger y Pasqual me advirtieron que el Arte luliano no da el conocimiento especial y propio de las ciencias particulares, sino que es tejido de razones y predicados generales; de donde vine a inducir, y me confirmé después por el examen de Salzinger, que este Arte luliano sólo contiene principios generales a todas las cosas, y leyes para descubrir la verdad, lo que se alcanza por la aplicación y contracción de lo general a lo especial."

Aunque el estudio de Canalejas se mueve dentro de la dirección lógico-enciclopédica del lulismo, contiene también interesantes puntos de vista sobre el fondo místico de la filosofía luliana y acerca de los orígenes de esta filosofía. Pero no es un capítulo de mera ilustración para la Historia de la Filosofía en España. Su autor abriga una aspiración más ambiciosa, o, si se quiere, constructiva: creyendo ver afinidades entre la filosofía luliana y ciertas doctrinas de las escuelas hegeliana y krausista, importadas a la sazón, asigna al lulismo una alta función renovadora del pensamiento filosófico español.

Tres partes comprende el estudio a que nos referimos: es la primera una exposición del Arte luliana, en la cual el autor sigue muy de cerca al P. Antonio Pasqual en su *Examen de la crisis del P. Feijóo,* no sin hacer algunas consultas directas a la edición maguntina de Salzinger; versa la segunda sobre la enciclopedia luliana; la tercera contiene una serie de juicios sobre la filosofía luliana. Un afán de modernización de esta

(5) Véase el § último del capítulo anterior.

última, y la falta de un conocimiento a fondo de la filosofía medieval —el estado de los estudios en aquella época no lo permitía—, explican que el autor exagere la originalidad de Lull en ciertos puntos y se lance, a veces, a la formulación de conjeturas y juicios un tanto aventurados, pero, aun así, dignos de ser tomados en cuenta.

El Arte luliana—dice Canalejas—es una lógica distinta y muy superior a la aristotélica, tal, por lo menos, como ésta fué entendida durante el predominio de la Escolástica. Advierte en las doctrinas lulianas cierto maridaje entre la lógica y la metafísica, que, a la par que una reminiscencia de Platón, es, a su juicio, una protesta contra la enseñanza puramente formal de los escolásticos; así también—añade—los discípulos de Hegel, como los de Krause, atacan y contradicen la lógica tradicional en el mismo sentido, y señalan como vacíos las faltas notadas por el filósofo español del siglo XIII.

En ninguno de los filósofos del siglo XIII encontramos un ensayo de enciclopedia orgánica y sistemática superior al que nos ofrece R. Lull. De igual modo que los modernos, coloca el filósofo mallorquín como principio de la ciencia la idea de Dios, y da a la realidad y a la ciencia, como base, las esencias que están en su plena perfección en el Ser supremamente perfecto. Una "doctrina sintética, original y profunda" como es el "maltratado pensamiento mallorquín", había de repugnar a las escuelas cartesiana y gassendista, exhaustas de principios generales y unitarios; en cambio, puede ser aceptada, en idéntico sentido, por pensadores de escuelas recientes (la hegeliana y la krausista) que tienden a formar la enciclopedia general de los conocimientos, mostrando la ley interna que une y eslabona, de grado en grado, las diferentes partes de la ciencia, o sean, las ciencias particulares y la ciencia general (6).

Exalta y valora Canalejas el fondo intuitivo de la filosofía luliana, que conduce directamente al misticismo. "La ciencia moderna—dice—, que ha rechazado las novedades baconianas, aceptará con respeto gran parte de las vigorosas intuiciones del filósofo popular y espontáneo del siglo XIII." Detiénese especialmente en la doctrina luliana de los *puntos trascendentes*, sobre todo en la segunda manera de trascendencia, en la cual el entendimiento humano, al intentar conocer cualquier ser a él superior, en el momento mismo en que se propone tal estudio, concibe su superioridad, y una vez conocida, aunque sea instintiva y oscuramente, no puede aplicar a tal estudio conceptos propios de las facultades y de

(6) El autor de la monografía que ahora extractamos, había publicado en 1858 un estudio intitulado *Ley de relación interna de las ciencias filosóficas*.

la naturaleza humanas. "No quiero establecer comparaciones entre este segundo modo de trascendencia luliana—afirma—y la intuición que algunas escuelas modernas explican y ensalzan. Este segundo modo de trascendencia es un principio místico en Lulio, de origen platónico, que, andando los tiempos, se ha de amplificar y hermosear por los místicos españoles del siglo XV; porque adelanto desde luego mi profunda convicción de que Lulio es la raíz y la fuente viva de ese misticismo platónico-cristiano que reverdece sin cesar en la historia del pensamiento español y que reviste forma completa en manos de Granada y Teresa de Jesús." "Repito—escribe más adelante—que es la escuela luliana la progenitora de las místicas de Granada y Teresa de Jesús", y añade que misticismo y panteísmo son dos formas del pensamiento religioso que han acabado por confundirse en las modernas escuelas alemanas e italianas, es decir, en Krause y Mamiani. Con todo, "no es panteísta Lulio, pero confieso que es místico. Es místico, porque en este período de la razón humana (siglo XIII) no es hacedero conocer esa realidad y substantividad de Dios sino acudiendo al modo místico, muy del gusto de la espontaneidad de la razón y del sentimiento".

Muéstrase asimismo la concordancia de la doctrina del ascenso y el descenso del entendimiento con el espíritu moderno, puesto que "los más afamados pensadores modernos sostienen y enseñan que existe en la ciencia un doble procedimiento". Lo mismo vale de la doctrina luliana acerca de las relaciones entre la razón y la fe: "La Teología popular del siglo XIII, que Lulio expone, es el supuesto de la Teología racional hoy enseñada por las escuelas teístas y espiritualistas de la Europa docta".

El entusiasmo de Canalejas sube de punto cuando aprecia, como carácter esencial de la filosofía luliana, "el sentido de aplicación a la vida que Lulio quiso imprimir a la ciencia", calificando de "original y portentosa" la concepción de una ciencia popular llana y fácil para todos. "Aun hoy—escribe—es novedad y es sano consejo el que se desprende de aquella manera luliana de entender y filosofar y propagar la filosofía", pues "no es caso raro escuchar a krausistas y hegelianos que la ciencia no debe bajar de la inaccesible altura y debe condenarse explícitamente toda empresa de popularización y propaganda de la doctrina".

Canalejas es tal vez el primero que aborda de frente el problema de los orígenes de la filosofía luliana. "La doctrina platónica de las ideas —afirma—pudo dar a Lulio luz para su Arte, pero la teoría surge pura y viva del fondo del cristianismo popular español, verdadera inspiración y escuela del Doctor Iluminado y mártir." Recogiendo y ampliando una opinión de Feijóo, que éste a su vez había aprendido de Jansenio, a sa-

ber: que Lull buscaba la conciliación entre el Corán y el Evangelio, sostiene que en el monoteísmo luliano "se funden los rasgos capitales del Judaísmo, del Cristianismo y del Islamismo". No trataba Lull—añade, por vía de aclaración—de conciliar el Evangelio con el Corán, ni la Sinagoga con la Mezquita, cosa que repugnaba a su profundo sentimiento cristiano; lo que intenta y emprende es la demostración de que la idea de Dios es fundamentalmente la misma en las tres religiones, por proclamar las tres la existencia de un solo Dios; por lo tanto, debe ser idéntico en todas ellas el modo de conocerlo y de adorarlo. Pero esta interpretación histórica la convierte Canalejas en doctrina actual de Filosofía de la Religión: reconocer—afirma—en el hecho de ser monoteístas las religiones un principio superior a sus dogmas y formas históricos; servirse de este principio superior para llegar al monoteísmo cristiano, y, rehecha y corregida la noción judaica y la musulmana, predicar la unidad de la vida como consecuencia de la unidad de la creencia en Dios, aprovechando todo movimiento religioso del alma, para que se ensanche y magnifique la idea divina, "es una empresa sin precedentes en la historia de la filosofía, y que Lulio concibió inspirándose en el sentido y el pensamiento popular de su edad". Se refiere, a este propósito, a las condiciones especiales de la vida española en los siglos XII y XIII, durante los cuales conviven árabes, judíos y cristianos, mezclados en sus ciudades, confundidos en sus escuelas y academias y comunicándose sus pensamientos en dialectos mixtos. Pero vuelve a advertir que Lull no acudió ni a San Agustín, ni a Clemente de Alejandría, ni a Escoto Erigena, ni a otras fuentes doctas para explicar y pensar como lo hizo, sino que recogió de la creencia popular sus proposiciones.

Sin perder el hilo de esta explicación genética, y precisamente por ella, no cree Canalejas "perfecta ni completa la Teodicea luliana". Le parece "mezquina y estrecha" la representación de la teoría de los atributos divinos en las aplaudidas Figuras del Arte. Y otro tanto cabe decir del *Arbol de la Ciencia*, donde quiso presentar, como en visión perfecta, toda la realidad del ser y el conjunto de todas las cosas, para que, como en un espejo, se retratase en la inteligencia humana el completo mecanismo de la ciencia y de la vida. Influyó no poco en este error de Lull —añade—el genio de la raza y la nativa condición del ingenio español, ávido siempre de color y de luz, ansioso de recrear la fantasía o los ojos en una representación plástica de toda idea y de todo concepto. "Lulio representa con toda la energía de la espontaneidad, y con todos sus defectos, y con todas sus ventajas, esta tendencia sintética y plástica a la vez del ingenio español."

De ahí una última cuestión, a saber: el aspecto nacional de la filosofía luliana. No cree Canalejas que haya una filosofía española y una filosofía francesa y otra germánica y anglosajona, y que sólo en una de ellas resida la verdad; pero sostiene, con decisión, que deben tenerse muy en cuenta por el historiador los modos peculiares con que cada raza y cada siglo atavía las ideas y los conceptos filosóficos. "Y para este fin es interesantísimo el estudio de la escuela filosófica más original que ha producido la España cristiana."

La conclusión final del estudio que hemos resumido no deja de ser sorprendente, si se tiene en cuenta que su autor, diez años antes, había comentado, con fervor de discípulo, el *Sistema de la Filosofía* de Sanz del Río (7), poniendo a su maestro por encima de los más autorizados intérpretes extranjeros del krausismo. "Si para la educación filosófica de nuestro pueblo—escribe—es o no camino más llano y fácil el de exponer a Lulio interpretándolo latísimamente en el sentido moderno, que el importar enseñanzas extranjeras, muy propias de sajones o germanos, pero antipáticas al seno de nuestra raza y a la índole de nuestra inspiración y de nuestra historia, es tesis que hoy no resuelvo, pero que confieso me solicita con energía."

5. Adrede nos hemos detenido en la exposición de esta interesante monografía de Francisco de P. Canalejas, por una doble consideración. En primer lugar, porque su bizarra interpretación moderna de la filosofía luliana constituye un solemne mentís al grito lanzado dogmáticamente pocos años después desde la capital de Francia, según el cual el interés de Lull filósofo había caducado definitivamente; episodio que, con sus antecedentes y repercusiones europeas, relataremos más adelante. En segundo lugar, porque (ciñéndonos ahora al curso de las ideas lulianas en el siglo XIX y dentro del ámbito español), si el estudio de Canalejas, por un lado, cierra las polémicas del siglo XVIII, entronca, por otro, con una cierta tendencia espontánea—hija más del instinto patriótico que de una objetiva y disciplinada investigación—, que desde poco antes de la mitad del siglo XIX empuja a nuestros historiadores de la Filosofía y aun de la Literatura a prestar una amorosa atención a los filósofos españoles. Ninguno de estos historiadores deja de hacer indicaciones, más o menos interesantes, acerca de la importancia de R. Lull y el lulismo (8). Entre

---

(7) En la *Crónica de Ambos Mundos*, septiembre de 1860.

(8) Tal es de ver en la *Historia de la Filosofía universal* publicada por Sebastián Quintana en 1840; en el *Apéndice a la Filosofía en España* de Martí de Eyxalá de su traducción al castellano del *Manual de Historia de la Filosofía* del francés Amice (1842); en la *Noticia* sobre el desarrollo del pensamiento español desde el

todos se distingue Luis Vidart en su libro intitulado *La Filosofía española* (1866)—calificado por su propio autor de "apuntes bibliográficos" y de "reseña más histórica que crítica"—, quien trata extensamente, y en diversos pasajes, de Lull y, también, de Sibiuda (9). A su juicio, la idea fundamental del *Ars magna*—la identificación de las leyes del entendimiento con las de la Naturaleza—"viene a ser la misma idea que con algunas modificaciones sirve en el moderno sistema de Schelling para llegar al conocimiento del *Absoluto,* o primer principio, donde se funde todo lo que es y todo lo que aparece". Cree también digna de notarse la persistencia, en el Arte luliana, del número tres como fórmula necesaria de todo conocimiento y división de toda idea compuesta, "lo cual quizá podría considerarse como una confusa inspiración de la celebrada doctrina hegeliana acerca del movimiento dialéctico de la idea por medio de tres términos necesarios, tesis, antítesis y síntesis". En fin, juzga a Lull como "el más grande de los filósofos españoles de la Edad Media" y al lulismo como "la concepción más completa que presenta el Escolasticismo realista".

Cuando veía la luz la monografía de Canalejas, Adolfo de Castro, que algunos años antes había publicado una *Vida de Raimundo Lulio* (10), preparaba el volumen de *Filósofos españoles,* que, con el número LXV, había de formar parte de la "Biblioteca de Autores Españoles". Este volumen se publicó en 1873. Su autor, en el "Discurso preliminar", se ocupa, con ausencia absoluta de sentido crítico, de Lull y el lulismo, insertando una serie de datos de segunda mano y de juicios ajenos, en tanto que, en el cuerpo del volumen, reproduce traducciones al castellano de algunas piezas y fragmentos del *opus* luliano, escogidos con no demasiado acierto. Ese intento de Adolfo de Castro, poco documentado y con información defectuosa, contra lo que podía esperarse, significa un retroceso en el curso de los estudios lulianos en la España moderna.

Ni debemos dejar de mencionar, como correspondiente a este período, a José Amador de los Ríos, quien en su *Historia crítica de la Literatura española* (1861-1865), inspirada en un criterio nacional, tal vez como ré-

---

siglo v, del que fué más tarde cardenal Monescillo, traductor y anotador de la *Historia elemental de la Filosofía* de Mgr. Bouvier (1846), y en la *Reseña histórica de la Filosofía en España* de Víctor Arnau, puesta al fin de su *Curso completo de Filosofía para la enseñanza de ampliación* (1847). El jesuíta P. José Fernández Cuevas dedica el libro segundo de su *Historia philosophica ad usum academicae juventutis* (1858) a reseñar la historia de la ciencia española; y en la segunda de las tres disertaciones que comprende dicho libro, después de examinar las escuelas arábigas y rabínicas españolas, consagra algunas páginas a R. Lull y R. Sabunde (Sibiuda).

(9) Véanse, especialmente, las págs. 47-59, 122 y 207.

(10) En la revista *La América,* en 1861.

plica al aserto de Federico Schlegel, en su *Historia de la Literatura*, de que España no cuenta con ningún gran escritor filósofo, consagra copiosas páginas a realzar los méritos de R. Lull considerado como escritor polígrafo (11).

6. La crítica luliana empieza a encauzarse seriamente, en la España del siglo XIX, como una consecuencia inmediata del movimiento denominado de la "Ciencia española", iniciado por Gumersindo Laverde Ruiz durante este período (12) y que culmina en las ruidosas polémicas promovidas por su joven discípulo Marcelino Menéndez y Pelayo, en 1875, con las cartas dirigidas por éste a su maestro, insertas en la *Revista Europea*, recogidas más tarde, con algún otro trabajo, en el libro intitulado *La Ciencia Española* (1877). Entraba en el programa de la "Ciencia española" el estudio monográfico de los filósofos, teólogos y científicos españoles, con todas las fuentes documentales y bibliográficas, hasta la creación de cátedras especiales. Laverde dió el ejemplo escribiendo importantes monografías, y al mismo tiempo procuró dar carta de naturaleza filosófica a los términos *averroísmo, maimonismo, lulismo, vivismo, suarismo, huartismo*, etc., como expresión de las grandes direcciones perpetuadas del pensamiento hispano, que se han influído a su vez recíprocamente dentro y fuera del solar patrio. "No se necesita mucha perspicacia—escribía certeramente Laverde (13)—para descubrir el estrecho parentesco que media entre las escuelas hebraicas y las arábigas, particularmente entre el *averroísmo* y el *maimonismo*, esos dos grandes movimientos racionalistas paralelos, digámoslo así, en la enseñanza muslímica y rabínica de España; ni es difícil notar su influjo en el *lulismo*, confluencia de las doctrinas escolásticas y de las orientales". Por su parte, Menéndez y Pelayo, con su ímpetu juvenil, con sus certeras intuiciones, con su inmensa erudición y su amplitud de horizontes, al animar los más variados aspectos de nuestra cultura intelectual, dedicó de paso vibrantes y orientadoras páginas a Lull y el lulismo. Así es de ver—además de ese imprescindible *vademecum* de *La Ciencia Española* antes mencionado—en la *Historia de los heterodoxos españoles*, en la *Historia de las ideas estéticas en España*, en los *Orígenes de la novela* y otras

(11) Véase el cap. XV, págs. 103-120 del tomo IV (Madrid, 1863).

(12) Sus numerosos escritos aparecieron principalmente en la *Revista de Instrucción Pública*, la *Revista Ibérica*, la *Crónica de Ambos Mundos* y *La Concordia*. El trabajo más importante de Laverde, al objeto arriba expresado, es el que tiene por título: *Plan de estudio y la historia intelectual de España* (en *La Concordia*, 1863).

(13) *De la armonía en la instrucción pública* (en el primer tomo de la *Crónica de Ambos Mundos*).

obras del polígrafo santanderino. Menéndez y Pelayo estuvo además en constante contacto con el movimiento luliano de Mallorca. Aplaudió fervorosamente y estimuló con su gran autoridad la labor editorial luliana iniciada por Rosselló, y él, por su parte, promovió y prologó la publicación de una traducción castellana anónima del *Blanquerna,* calcada sobre la antigua edición valenciana de Mossén Bonllabí, en la *Revista de Madrid* (1883). En 1884 leyó en el Instituto de Baleares su memorable y desbordante *Discurso sobre R. Lull,* pieza antológica del lulismo contemporáneo, que contribuyó a enardecer más y más al grupo siempre compacto y entusiasta de los lulistas mallorquines. Tan poderosa fué la influencia de esa dirección de la "Ciencia española", que en los mismos medios krausistas acabó por prestarse reflexiva atención a la filosofía luliana, siendo de notar la ponderación de sus juicios (14).

Como un capítulo especial, y ciertamente uno de los más destacados del movimiento de la "Ciencia española", hay que considerar a la moderna escuela arabista española fundada por Francisco Codera y continuada gloriosamente por sus discípulos Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, este último recientemente fallecido. Su aportación a los estudios lulianos, aunque incidental, es importante y ha tenido la mayor repercusión. Esta escuela, aun en medio de sus exageraciones y de sus puntos de vista unilaterales, ha obrado como un revulsivo eficaz sobre los medios lulianos (15), dando lugar a interesantes y, creemos nosotros, fructuosas polémicas. Su tesis acerca de los "orígenes arábigos de la filosofía luliana" no puede considerarse, sin embargo, ni contraria al lulismo ni a la "Ciencia española". Bastará decir que los sonados estudios de Ribera y Asín, intitulados, respectivamente, *Orígenes de la filosofía de R. Lulio* y *Mohidín,* vieron la luz en la publicación de *Homenaje* (1899) al autor de *La Ciencia Española.* Por lo demás, no hemos de insistir aquí sobre los términos y el resultado de la discusión promovida alrededor de aquel tema, discusión en la que han intervenido, reflejando puntos de vista diversos, lulistas nacionales y extranjeros, como J. H. Probst, Otto Keicher,

(14) Federico de Castro, que siempre permaneció fiel a la dirección de Sanz del Río, en su *Metafísica* (Sevilla, 1888-1893, t. I, pág. 37 y sigs.) expone con detención el mecanismo del *Ars magna.* José de Castro y de Castro, en su *Resumen de Historia de la Filosofía* (Sevilla, 1898, págs. 170-1 y 185-6), hace una exposición breve, pero suficiente, de los diversos aspectos de la filosofía luliana, completada con fuentes bibliográficas. Refiriéndose al aspecto místico, escribe: "Raimundo Lulio, a quien hemos estudiado antes como filósofo escolástico y genial, compendia toda nuestra literatura ascética, contemplativa y devota de los siglos medios."

(15) Cfr. el discutido artículo de M. Asín Palacios *El lulismo exagerado* (en la revista *Cultura Española,* mayo de 1906).

E. Longpré, S. Bové, Eijó Garay, Juan Tusquets y otros. Nos remitimos a los pasajes respectivos de la presente obra, en los cuales aparece consignado también nuestro juicio (16).

En los últimos años de su vida, Laverde Ruiz acariciaba la idea de publicar unos *Anales de la Filosofía española.* Menéndez y Pelayo patrocinó el mismo proyecto, y fué su discípulo Adolfo Bonilla y Sanmartín quien acometió esta ardua empresa por sí solo. En el tomo I de los dos publicados de su *Historia de la Filosofía española* (Madrid, 1908 y 1911), esquematiza Bonilla un plan de esta Historia, en el cual se ve la importancia que daba a Lull y al lulismo. Fallecido aquel ilustre profesor y tomada por la "Asociación Española para el Progreso de las Ciencias" la iniciativa de proseguir y terminar la Historia de la Filosofía española, hemos intentado en esta obra, cumpliendo un honroso compromiso y aportando por nuestra parte nuevos puntos de vista, una sistematización de la filosofía luliana, seguida del presente esbozo de Historia filosófica del lulismo. En 1911, y siendo su Discurso de recepción en la "Real Academia de Ciencias Morales y Políticas", publicó Bonilla su estudio sobre *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, seguido de una edición del manuscrito del *De artificio* de dicho filósofo español, en el cual se estudian los antecedentes lulianos de esta obra. En fin, en la "Biblioteca de Filósofos Españoles", iniciada y dirigida por el mismo Bonilla y continuada por el señor Ovejero y Maury, se reproducen traducciones castellanas de algunas obras de R. Lull, ilustradas con notas preliminares, con el notorio intento de contribuir a la divulgación del *opus* luliano. Recientemente, el catedrático de Salamanca señor Tejada Spínola ha divulgado unas interesantes notas históricas sobre el lulismo en Portugal (17).

En el último decenio, la corriente lulista originada del movimiento de la "Ciencia española" ha encontrado su cauce en unas cuantas revistas de alta cultura que se publican en Madrid, entre las que citaremos *Las Ciencias,* órgano de la "Asociación Española para el Progreso de las Ciencias"; *Razón y Fe*, editada por los Padres jesuítas; *Revista de Teología* y *Revista de Filosofía,* ambas patrocinadas por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y *Verdad y Vida,* órgano de los Padres franciscanos de San Francisco el Grande.

7. Hay tres hechos capitales que, a nuestro juicio, pueden señalarse

---

(16) Véanse el cap. XVII, § III, núm. 16, y especialmente el cap. XV, § II, núms. 19 a 21, págs. 636-7 y 508-13, del tomo I de la presente obra.

(17) En su obra *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid, 1943; véanse, en especial, el cap. VI y el Apéndice I.

como otros tantos puntos de partida del actual renacimiento de los estudios lulianos, y son: la publicación del gran estudio sobre Ramón Lull de Littré-Hauréau, que llena casi todo el volumen XXIX de la *Histoire littéraire de la France* (18); la impresión de los textos catalanes del *opus* luliano, empresa iniciada en Mallorca en el año 1859 por Jerónimo Rosselló, y las lecciones sobre Ramón Lull profesadas por el doctor don Antonio Rubió y Lluch en los *Estudis Universitaris Catalans,* especialmente durante los años 1906 y 1910 (19). Cada uno de estos tres hechos ha tenido su peculiar trascendencia.

El estudio de M. P. E. Littré, terminado por B. Hauréau, constituye aún hoy un instrumento de trabajo, a pesar de que en esta obra se formula una retahila de juicios inexorablemente desfavorables a la persona del Doctor Iluminado, a su obra filosófica y a la escuela luliana. Califícase a Lull de "fanático" e "intolerante", comparándolo, por su formación y temperamento, a Ignacio de Loyola; de "apóstol errabundo", de "teólogo mediocre y hombre de acción quimérica". "El racionalismo más absoluto—se lee (20)—y las extravagancias del misticismo se sucedían como en un espejismo en las alucinaciones dialécticas de ese cerebro turbado." Lull—añádese—ha quedado reducido al "Santo de una Isla, como antes fué el Doctor de una facción"; la escuela luliana es una serie de "nombres obscuros". La conclusión de este estudio se resume en el siguiente juicio: "El *Ars magna* ha caducado para siempre... El escolástico se ha hundido, pero el poeta perdura; y precisamente cuando el Doctor Iluminado sufría el más completo de los eclipses, la crítica moderna saludaba con justicia en Ramón Lull al padre de la poesía catalana" (21).

Esta afirmación no es, sin embargo, original, aunque sí lo es el tono dogmático con que aparece enunciada. Sin salir de Francia, los autores del estudio que nos ocupa pudieron tener a la vista, para un mejor enjuiciamiento de la filosofía luliana, otros trabajos más ecuánimes o templados, tales como los tres discursos leídos por De Gerando, en 1819, ante la "Académie des Inscriptions et Belles Lettres" de París o el artículo que sobre el Doctor Iluminado figura en el *Dictionnaire des sciences philosophiques* (22). La fuente directa y la inspiración única de aquella

(18) París, 1885.

(19) Véase el opúsculo *Ramón Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans,* por Antonio Rubió y Lluch, Barcelona, 1911.

(20) El texto de este juicio está tomado literalmente, pero sin citarlo, del libro de E. Renan, *Averroès et l'averroïsme* (París, 1852), parte II, cap. II, art. X.

(21) En el volumen antes citado, pág. 3.

(22) *Par une Société de Savants, sous la direction de A. Franck,* París, Hachette, 1875.

tajante afirmación hállase en los juicios, despectivos hasta el denuesto, sobre R. Lull, emitidos por el alemán Prantl—a quien citan Littré-Hauréau—en su *Geschichte der Logik im Abendlande* (23), a que nos hemos referido minuciosamente en otro lugar de la presente obra (24). Hauréau, como Prantl, identifica toda la filosofía luliana con el *Ars magna*, es decir, con la lógica entendida a su manera. Así, en su obra en dos volúmenes, intitulada *De la philosophie scolastique* (25)—cuyos cuadros, dicho sea de paso, son hoy inadmisibles—, formula Hauréau los siguientes juicios que la crítica luliana actual, y en general la filosófico-medieval, rechazaría en todas sus partes: "No es, ciertamente, de la escuela franciscana de donde salió Ramón Lull, este genio soberbio y audaz quien, menospreciando la vía común, fué tan lejos, bajo la pauta de la lógica pura, en todos los campos posibles, que acabó por perder enteramente el sentido común... Lo que se denomina la doctrina de Lull, el lulismo, es un método de *omnisciencia*... El lulismo es, pues, en el mejor sentido, una lógica, y esta lógica, completamente ideal, es absolutamente independiente de los hechos reales... Ramón Lull no pertenece, pues, al sector contemplativo y melancólico de la escuela franciscana" (26). Es preciso decir también que Littré, autor primordial del estudio que criticamos, era un hombre imbuído en los métodos de las ciencias naturales y médicas, su primera afición, que quiso aplicar a sus trabajos filosóficos e históricos, como buen discípulo de Comte, más positivista que su maestro, de quien se separó lógicamente, discrepante de su "Religión de la Humanidad". Littré, por su especial formación, estaba radicalmente incapacitado para comprender, y menos amar, el espíritu de la cultura medieval, y no pudo dar una visión certera de Lull y su filosofía—como no la dió tampoco del Dante—, a pesar de sus doctísimas investigaciones.

Cuanto al extremo de que Lull sea el padre de la poesía catalana, antes que Littré-Hauréau habían hecho esta afirmación, pero dejando de lado el aspecto filosófico, Delecluze en un artículo, de escaso relieve, sobre R. Lull publicado en la *Revue des Deux-Mondes* (27); Helfferich en su docto trabajo *Raymond Lulle und die Anfänge der catalonischen Literatur* (28), y J. M. Guardia en sus trabajos sobre R. Lull, publicados

(23) Leipzig, 1855.

(24) Véase el cap. XI, § I, núm. 2; págs. 345-6 del tomo I.

(25) París, 1850.

(26) Vol. II, cap. XXII, págs. 234-7. No hay que confundir esta obra con la que, como ampliación, publicó más adelante Hauréau bajo el título de *Histoire de la philosophie scolastique*, en tres vols., París, 1872-1880.

(27) En noviembre de 1840.

(28) Berlín, 1858.

en la *Revue germanique* y en la *Revue d'Instruction publique* (29). La prueba documental de aquella afirmación la encontraron Littré-Hauréau en la edición de las *Obras rimadas* de R. Lull, de Rosselló, que utilizaron copiosamente, aunque hayan silenciado alguna indicación directa que les hizo aquel ilustre lulista mallorquín (30).

A pesar de todo lo dicho, el sólido estudio de Littré-Hauréau constituye un monumento fríamente arquitectónico, sin grandeza emotiva, si se quiere, pero—digámoslo en justicia—que abre una nueva era a la investigación biobibliográfica luliana, a la que aporta un avance decisivo. Amplia y severamente documentado, con un criterio casi siempre seguro desde su peculiar punto de vista, con resúmenes suficientes de las obras catalogadas, impresas e inéditas, auténticas y atribuídas, ha venido a ser el susodicho estudio una de las principales bases sobre las que historiadores y filósofos han podido establecer, en los últimos años, una nueva y más adecuada interpretación de Lull y su filosofía.

8. La publicación de los textos lulianos catalanes, iniciada por Rosselló y proseguida por hombres tan competentes como don Mateo Obrador y don Salvador Galmés, que ha sido hasta hace poco el alma de la empresa (31), constituye tal vez el mejor monumento literario levantado a la obra poligráfica del Doctor Iluminado. Esta gran empresa editorial confirma el juicio antes aducido de que Ramón Lull es el patriarca de la literatura catalana, pero además ha abierto nuevos horizontes a la investigación filosófico-luliana. No hay que olvidar que Lull escribió una gran parte de sus obras en su idioma nativo catalán, sin exceptuar las de carácter filosófico, aunque simultáneamente o después fuesen vertidas al latín. La lectura de los escritos filosóficos del Doctor Iluminado en el texto catalán originario ha operado el fenómeno de devolver al pensamiento luliano su gracia inconfundible y su nativo vigor, cualidades que aparecen harto debilitadas en las versiones latinas. Otra consecuencia de la publicación de los textos lulianos catalanes ha sido un nuevo criterio de ponderación de la importancia y el valor de las mismas produc-

---

(29) En enero y noviembre de 1862. J. M. Guardia era oriundo de Menorca.

(30) Véase el breve artículo de L. NICOLAU D'OLWER, *Reparació tardana*, en *La Nostra Terra*, Palma de Mallorca, agosto-octubre de 1934, número extraordinario dedicado a R. Lull, págs. 331-2.

(31) Desgraciadamente, el precario estado de salud del meritísimo don Salvador Galmés le ha obligado a alejarse del trabajo activo; pero, bajo su dirección, los Padres franciscanos de Palma de Mallorca continúan la tarea de preparar la publicación de textos lulianos, actualmente con el apoyo económico de las Excelentísimas Diputaciones provinciales de Baleares y Barcelona y del Excmo. Ayuntamiento de Barcelona.

ciones filosóficas de Lull. La publicación íntegra y por vez primera—para citar un solo ejemplo—de la vasta enciclopedia místico-filosófico-social intitulada *Libre de Contemplació en Dèu* ha permitido valorar esa producción, que cronológicamente es una de las primeras, porque fué escrita en plena fiebre de converso, como la obra capital y verdaderamente magna del polígrafo mallorquín, en la que, como en la apertura de un drama lírico wagneriano, están contenidos todos los motivos y las direcciones fundamentales de su pensamiento, cuyo particular desarrollo constituirá el asunto de un enjambre de obras posteriores.

Asistimos, pues, a una revalorización del pensamiento filosófico de Ramón Lull, basada en una mejor y más adecuada lectura de los textos lulianos; bien entendido que las huellas de aquel pensamiento—y ésta es otra lección que se desprende de las modernas ediciones de Mallorca—es dable y conviene recogerlas dondequiera, no sólo en las obras propiamente filosóficas, sino también en las producciones de carácter social y aun en aquellas composiciones de intrínseco valor poético y literario.

9. Otro hecho que ha contribuído a suscitar el interés por el lulismo, son las nuevas corrientes favorables al estudio y vindicación de la filosofía medieval. Como fruto de los trabajos y certeros puntos de vista de O. Keicher, J. H. Probst, E. Longpré, Allison Peers y otros, se ha impuesto la tendencia a estudiar al Lull filósofo con criterio rigurosamente histórico. No se trata propiamente de una restauración filosófica del lulismo, sino de estudiar la significación y el proceso genético de la filosofía luliana, incorporándola a las grandes corrientes de la filosofía medieval. Asimismo, el problema de las influencias ha entrado en una nueva e interesante fase. Los meritísimos trabajos de los arabistas españoles acerca de los orígenes de la filosofía de Ramón Lull y las polémicas promovidas alrededor de este tema, a que antes hemos aludido, de una parte, y de otra los recientes estudios sobre los filósofos franciscanos, han encauzado la investigación luliana por derroteros más seguros y positivos. Hoy no puede hablarse ya del "enigma luliano". El caso extraordinario, pero no excepcional, de Ramón Lull y su filosofía, se explica normalmente sin necesidad de salirse de los cuadros usuales de la filosofía medieval.

La feliz confluencia de aquellos tres hechos antes indicados ha producido una verdadera renovación en el campo de los estudios lulianos, especialmente en Mallorca y en Cataluña. Con razón puede hablarse de un movimiento luliano catalano-mallorquín contemporáneo. Sobre todo a partir del primer decenio del siglo actual, Palma de Mallorca y Barcelona han pasado a ser, en cierto modo, la sede del lulismo internacional; y no por falta de meritísimos trabajos de lulistas extranjeros, sino por-

que, además de las actividades desplegadas en los centros y cenáculos literarios de aquellas dos ciudades, los importantísimos fondos lulianos en ellas custodiados han hecho indispensable su consulta, estableciéndose, con este motivo, una comunicación constante y aun una colaboración con otros centros o personalidades científicas del extranjero. Esta colaboración se ha estrechado con las visitas de los investigadores catalanes y mallorquines a los archivos y bibliotecas extranjeros, para explorar sus fondos lulianos, y también con ocasión de ciertas conmemoraciones centenarias, como explicaremos luego.

Vamos, pues, a reseñar, con la obligada brevedad, las características y tendencias, con sus principales producciones, primero del moderno movimiento luliano de Mallorca, y luego del de Barcelona. Ambos movimientos, a pesar de sus conexiones y de su fondo común intelectual y fraterno, ofrecen diferencias y matices dignos de ser señalados. Daremos en seguida una noticia del movimiento lulista en el extranjero, preferentemente desde el punto de vista filosófico.

10. El movimiento lulista de Mallorca en el pasado siglo y en el actual es, en parte, continuación del lulismo del siglo XVIII. El recuerdo nostálgico de la extinguida Universidad luliana perdura ligado al antiguo Colegio de la Sapiencia, institución que continúa funcionando, si no con la misma organización, por lo menos con el mismo espíritu luliano. El lulismo tiene en Mallorca un carácter *total,* siendo a la vez popular y aristocrático. El espíritu luliano revive en Miramar, restaurado gracias al fervor y a la munificencia de un Archiduque, en el Santuario-escuela de Randa, actualmente a cargo de los Padres franciscanos, y en otros "lugares lulianos"; persiste con la misma pujanza en la devoción popular hacia el Beato, cuyo panegírico o "sermón histórico" viene celebrándose todos los años y en la misma fecha ritual del 3 de julio, como en la centuria precedente; y no se ha extinguido ni en el corazón ni en la inteligencia de las clases ilustradas. Aparte de los fondos lulianos de la Sapiencia, de la Biblioteca Provincial y de la Sociedad Arqueológica Luliana, abundan en Mallorca las bibliotecas lulianas particulares. Los más ilustres poetas y escritores mallorquines de nuestra época, sin distinción de tendencias, se incorporaron desde el primer momento al movimiento luliano renaciente. Mariano Aguiló publicó el *Fèlix* y otras obras lulianas; Costa y Llobera prologó el volumen II de las "Obras completas de Ramón Lull", publicadas por G. Rosselló; Miguel S. Oliver, miembro de la "Comisión editora" de las obras catalanas de Lull, escribió sobre asuntos lulianos algunos de sus mejores ensayos de crítica literaria; Juan Alcover publicó, en 1915, su documentado estudio *El lulismo en Mallorca*

*desde mediados del siglo XIX;* Gabriel Alomar, desde su cátedra de Literatura, familiarizó a sus alumnos con los textos de Lull y trató de temas lulianos en la revista y el periódico; Miguel Ferrá, autor de diversos trabajos lulianos, colaboró con S. Galmés en la publicación del *Blanquerna* y del *Libre de Contemplació;* Lorenzo Riber se ha especializado en la biografía del Doctor Iluminado, dando a conocer aspectos ignorados o poco conocidos de la epopeya luliana. La gracia popular y la distinción aristocrática del lenguaje luliano reverdecen en la literatura moderna de Mallorca, tal vez porque en la Isla Dorada el idioma catalán se ha conservado más puro que en ninguna otra parte, y además porque es en Mallorca precisamente donde han sido más leídas y gustadas las obras catalanas de Lull.

Dentro de ese lulismo *sentimental,* y como una concreción del mismo, se ha abierto paso, especialmente a partir de la segunda mitad del pasado siglo, una ininterrumpida generación de lulistas doctos y eruditos. Sus numerosos e importantes trabajos sobre aspectos biobibliográficos e históricos referentes a Lull y su obra, a la escuela y a la Universidad lulianas—muchos de los cuales han sido citados en el curso de la presente obra—, aparecieron principalmente en la revista *Museo Balear* y en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana.* Hemos de hacer una especial mención de la *Biblioteca de escritores baleares* de Joaquín María Bover, publicada en Palma en 1868, obra fundamental para el estudio de la escuela luliana mallorquina. Pero el mayor esfuerzo y la más alta aportación al lulismo contemporáneo realizados en Mallorca radican, como hemos dicho, en la publicación de las *Obres catalanes de R. Lull,* todavía en curso, ajustada a las más severas exigencias de la crítica filológica y realizada, por añadidura, con esplendidez y pulcritud (32). Sus luminosos prólogos, con las notas, advertencias y extractos de las obras, constituyen un verdadero doctrinal lulista, y han contribuído no poco a orientar la crítica filosófica luliana.

11. No han faltado tampoco, dentro del período que historiamos, obras dedicadas especialmente al estudio de la filosofía y aun de la ciencia lulianas, consideradas totalmente o en alguna de sus ramas o derivaciones particulares. A fines del año 1862, la Academia Provincial de Ciencias y Letras de las Baleares convocó un concurso, anunciando, entre otros, un premio para el autor de la mejor memoria sobre el siguiente tema: "Noticia razonada de los escritos del célebre mallorquín Raimundo

(32) Véase la indicación bibliográfica en el cap. IX, § I, núm. 5; págs. 283-4 del tomo I.

Lulio, que versen sobre las ciencias exactas y naturales, y sus aplicaciones; determinando la índole y extensión de estas obras, y apreciando su importancia y la influencia que han ejercido en los progresos de la inteligencia humana". El concurso quedó desierto, a pesar de que existía una memoria. El autor de la misma, el doctor Fernando Weyler y Laviña, no mallorquín, jefe de Sanidad militar en las Islas Baleares, no se atrevió a concursar por no exponerse a una derrota, tanto más probable "cuanto que no podía combatir en pro del héroe de la jornada, por pertenecer a distinto bando". Pero la memoria fué publicada en Palma en 1866, formando un voluminoso libro, con el título de *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo* y el subtítulo de "Consideraciones crítico-científico-comparativas sobre varias de las doctrinas que profesaba este iluminado Doctor, según se leen en sus numerosos libros".

Esta obra, bastante divulgada en su tiempo, constituye un reto al lulismo mallorquín. Por eso, en Mallorca ha sido objeto de constantes impugnaciones. El autor, autodidacto, imbuído de los prejuicios del cientismo en boga a la sazón, juzga el sistema filosófico luliano como "un hecho histórico, que ya pasó"; como "un cadáver descompuesto al que no galvanizaría la más potente pila". Califica a la filosofía luliana de "verdadero extravío de la Escolástica y descrédito de la Dialéctica". Escribe: "Desterrada la metafísica casi por completo en nuestros días del estudio de ciertas ciencias, y no admitiendo más leyes que las basadas en hechos y experimentos, la inteligencia no puede doblegarse a la obscura, errada e ininteligible metafísica de Lulio, aun en los libros de las ciencias de observación que salieron de sus manos, por la estrechez y ridiculez de sus raciocinios". Consiguientemente, niega a Lull toda originalidad como hombre de ciencia, "pues no teniendo más originalidad científica que el artificio de sus métodos, no habiendo verificado ningún descubrimiento, limitóse, por consiguiente, a la combinación arbitraria de los principios y doctrinas ya conocidos". Con arreglo a este criterio va examinando, con juicio desfavorable, la cosmología, la astronomía, la botánica, la física, la mineralogía, la zoología y la medicina, tal como se desprenden, según él, de los escritos lulianos. También juzgó desfavorablemente al Lull poeta y escritor, a pesar de haber visto las *Obras rimadas* de Rosselló. Considera, en fin, infundada la veneración que se tributa a Lull en Mallorca, "que siempre ha demostrado un excesivo amor a lo suyo". Todo es desorden y confusión en esta obra, de fatigosa y hoy irritante lectura, pues está escrita—a pesar de las protestas que hace el autor de independencia científica—en tono dogmático, declamador y pedantesco. Afirma y repite el autor que ha leído las obras lulianas, pero

no da muestras de haberlas comprendido. Sigue, en cambio, principalmente en sus juicios, a De Gerando en su obra *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (París, 1822). Sólo el largo capítulo destinado a probar que Lull no fué alquimista ofrece algún interés; pero este punto, ya discutido antes, hoy ha sido superado. La obra carece actualmente de todo valor.

12. Una aportación documentada y de alta calidad al estudio de la filosofía luliana y a su valoración actual la constituyen una serie de trabajos del profesor y tratadista mallorquín Dr. Juan Maura y Gelabert, más tarde obispo de Orihuela. Tales son, aparte de otros estudios lulianos no estrictamente filosóficos, los que llevan por título: *Estudios sobre la filosofía del Beato Ramón Lull: Naturaleza del alma* (33), *Ensayo sobre la filosofía del Beato Ramón Lull* (34), *Psicología luliana* (35) y *El optimismo del Beato Raymundo Lulio* (Barcelona, 1904). En estos estudios —algunos de los cuales hemos aprovechado (36)—son tratados con profundidad aspectos interesantes de la filosofía y la teología lulianas; pero el empeño del autor en subrayar el valor actual de la filosofía luliana, especialmente de la psicología, y en cotejarla con la doctrina de Santo Tomás de Aquino, le hace perder, a veces, el sentido de la perspectiva histórica, escapándole el fondo esencial agustiniano de dicha filosofía, como hemos notado en otro lugar (37). El doctor Maura fué por su gran saber y autoridad uno de los mentores del lulismo filosófico catalán contemporáneo, como diremos más adelante.

El aspecto lógico-enciclopedista, los orígenes y el sentido de la filosofía luliana han sido objeto de especial atención. Citaremos a este propósito el estudio del P. Martínez Vélez, O. S. A., *La Ciencia Universal: Doctrina de Santo Tomás y Lull,* publicado en 1908 (38), y los de Jaime Borrás y Rullán, *Espíritu del Beato Ramón Lull* (Palma, 1909), *Sistema científico luliano: Exposición y crítica* (Palma, 1916) y *Lulismo* (Sóller, 1918), colección de cuatro estudios, de los cuales interesa mencionar los dos titulados, respectivamente, *Ramón Lull y el racionalismo* y *Orígenes del lulismo.*

---

(33) En *Museo Balear,* 2.ª época, vol. I, 1884, págs. 281-296.

(34) En *Revista Luliana,* vol. I, pág. 25 y sigs.

(35) En *Revista Luliana,* vol. III, págs. 129-138, 161-171 y 225-237, y vol. IV, págs. 1-8, 33-37 y 49-77.

(36) Véase el cap. XV, § II, núm. 18, y el cap. XVI, § I, núm. 7; págs. 504-7 y 543-5, respectivamente, del tomo I.

(37) Véase la nota 40 del cap. XVI, en el lugar antes citado.

(38) En *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* vol. XII, págs. 161-4 y 177-186.

Copiosa es la producción del infatigable y benemérito lulista doctor Francisco Sureda Blanes. Mencionaremos aquí las dos siguientes obras: *Ramón Lull. Su época, su vida, sus obras, sus empresas* (Madrid, 1934) y *Bases criteriológicas del pensamiento luliano* (Palma, 1935). Estas dos obras constituyen un programa de actividades docentes de su autor, quien ha expuesto y profesado el lulismo en la Universidad Católica de Verano de Santander, en el Centro de Estudios Universitarios de Madrid, y muy especialmente en la Escuela libre de Lulismo, o, según su última denominación, "Escuela Lulista de Mallorca", de la cual es actualmente el Rector. El punto de vista central del profesor Sureda Blanes es la resurrección del sistema filosófico luliano, "de mayor vastitud que los dos grandes sistemas forjados, antes de él, por Platón y, después de él, por Hegel"; porque, a su juicio, la filosofía luliana se adapta perfectamente a las condiciones de la vida espiritual moderna.

Aspectos parciales de la teología luliana han sido estudiados por Juan Garau en su *Estudi de la doctrina filosòfic-theològica qui's conté en el "Libre del Gentil y los tres sabis" del Beat Ramón* (39), por el capuchino P. Simón de Algaida y por el doctor Sebastián Garcías Palou en una tesis doctoral reciente (40).

Sobre la mística luliana hizo indicaciones José Taronjí, en 1875, en su estudio *Ramón Lull considerado como escritor místico* (41), y, posteriormente, B. Pons Fábregues en *Ramón Lull, apóstol del amor* (Palma, 1915); pero la aportación más importante hay que buscarla en los luminosos prólogos de M. Obrador y Bennassar y Salvador Galmés al *Libre de contemplació en Dèu* y demás producciones místicas lulianas, dentro de las *Obres catalanes de R. Lull,* y en los proemios y notas de uno y otro autor a las ediciones separadas del *Libre de Amic e Amat* (42).

Ramas y derivaciones de la filosofía luliana. M. Obrador y Bennassar expuso las *Doctrines sociològiques lulianes* (Palma, 1905). Han tratado de la pedagogía luliana: Jaime Pomar y Fuster, *El Beato Ramón Lull como pedagogo* (43), y, especialmente, el doctor Francisco Sureda Blanes en su nutrido estudio *Ideas filosófico-pedagógicas lulianas* (44). Es una exposición sistemática y muy completa, en la cual el autor hace resaltar

---

(39) En *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* vol. IX, págs. 33-41.

(40) Hemos citado estos dos últimos trabajos en la nota 107 del cap. XV; pág. 507 del tomo I.

(41) En *Museo Balear,* vol. I, págs. 411-422.

(42) Véanse las notas 54 y 159 del cap. XVI; págs. 548 y 578, respectivamente, del tomo I.

(43) En *Revista Luliana,* vol. III, págs. 244-8.

(44) En la revista *Las Ciencias,* año VI, Madrid, 1942, núms. 3 y 4.

el doble carácter intuitivo y activo de la educación luliana, que compara con los sistemas pedagógicos modernos, mostrando las coincidencias con las doctrinas de Andrés Manjón. El P. Andrés de Palma, O. M. Cap., además de *La Política de Dios según Ramón Lull* (45), ha estudiado, con gran competencia, las doctrinas jurídicas lulianas (46).

En fin, la cuestión de la alquimia, tan ligada al restablecimiento de la auténtica filosofía luliana, ha sido insistentemente tratada en Mallorca durante el siglo XIX y el actual. Además de la obra antes examinada de Weyler y Laviña, son de mencionar las siguientes publicaciones: G. Rosselló, *Algunas observaciones acerca de la autenticidad de las obras de Lull sobre alquimia* (47): Tomás Aguiló, *Algunos datos bibliográficos relativos a las obras químicas de Lulio* (48), y los dos notables estudios aparecidos en 1942 y 1943 en el "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana": *El seudo-Lull y Arnau de Vilanova (Notas de manuscritos italianos)*, del P. Miguel Batllori, S. J., y *Ramón Lull y la alquimia*, de Miguel Massutí y Alzamora.

13. Han contribuído a avivar el movimiento lulista en Mallorca las conmemoraciones centenarias, a saber: la del sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar (49), y las de la muerte y nacimiento del Doctor Iluminado celebradas en 1915 y 1934, respectivamente (50). Con ocasión de este último centenario, el Dr. D. José Miralles y Sbert, Obispo-Arzobispo de Mallorca, luliano de estirpe, publicó una *Carta pastoral* (*Boletín del Obispado de Mallorca*, 1932), notable y erudito documento, que, además de una defensa de la ortodoxia del Doctor Iluminado,

(45) En la revista *El Heraldo de Cristo*, Palma de Mallorca, octubre y noviembre de 1911.

(46) Hemos citado sus publicaciones en las notas 46 y 65 del cap. XVII; páginas 624 y 632-3, respectivamente, del tomo I.

(47) En *Museo Balear*, vol. I, 1875, págs. 423-7.

(48) En *Museo Balear*, vol. I, 1875, págs. 397-410.

(49) Véase la publicación *Homenaje al Beato Raimundo Lull en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*, Palma, 1877.

(50) En el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* correspondiente a estas fechas se contienen proyectos e iniciativas para el mayor resurgimiento de los estudios lulianos. Véase, especialmente, ANTONI ALCOVER, *Crònica del VI centenari de la mort del Beat Ramon Lull* (en *Boletín de la Soc. Arqueol. Lul.*, 1915, páginas 378-388). Conmemorando el último centenario, la revista de Palma de Mallorca *La Nostra Terra* publicó en 1934 un número extraordinario (agosto-septiembre-octubre) que contiene trabajos, sobre diversos aspectos lulianos, de J. P., María-Antonia Salvá, Elviro Sans, Carlos Cardó, Miguel Massutí, Lorenzo Riber, Tomás Carreras y Artau, Guillermo Colom, Bartolomé Forteza, L. Nicolau d'Olwer, Miguel Ferrá, Juan I. Valentí, Antonio Pons, Miguel Forteza, Antonio Jiménez, F. Sureda Blanes, Guillermo Forteza, José Ensenyat, Juan Mascaró, P. Andrés de Palma, Salvador Galmés y Juan Pons Marqués.

constituye una refutación a fondo de las tesis antes expuestas del libro de Weyler y Laviña.

Centros actuales de lulismo en Mallorca son los colegios de los Padres franciscanos, de los Padres capuchinos y de los Padres jesuítas de Montesión. Los tres tienen su tradición y su biblioteca luliana, habiendo organizado, en estos últimos años, cursos y conferencias sobre lulismo, en los que figuran siempre temas filosóficos.

Un intento de restauración de la antigua y fenecida Universidad luliana de Mallorca, dentro de los medios y las condiciones actuales, lo constituye la actual *Maioricensis Schola Lullistica. Studiorum Mediaevalisticorum penates (Escuela Lullística Mallorquina. Hogar de Estudios Medievalistas)*, sucesora de la *Schola Libera Lullismi (Escuela Libre de Lulismo)* fundada en 1935. La *Schola* tiene su Estatuto, está distribuída en secciones académicas (arqueológica, histórica, teológica y mística, filosófica, jurídica, de ciencias experimentales, comparativa y doctrinal), da cursos a cargo de profesores nacionales y extranjeros, ha emprendido alguna publicación y proyecta otras, figurando adscritos a la misma relevantes lulistas y medievalistas de España y de fuera de España (51).

14. El movimiento luliano contemporáneo de Cataluña es un lulismo de nueva planta. Nada tiene que ver con las escuelas lulianas de Barcelona de los siglos XV y XVI. Sus orígenes, no lejanos, hay que buscarlos en el Renacimiento literario de Cataluña, del cual viene a ser un capítulo. La crítica moderna, nacional y extranjera, había proclamado a R. Lull padre de la lengua y de la literatura catalanas; era natural, pues, que los poetas, los eruditos y los investigadores catalanes prestasen especial atención a la grandiosa figura del Doctor Iluminado y a los diversos aspectos de su ingente producción.

En el proceso del movimiento luliano catalán contemporáneo cabe señalar dos momentos sucesivos bien caracterizados. Aparece primeramente un lulismo de carácter filosófico y aun teológico, con el doble afán, por parte de sus propulsores, de incorporar la filosofía luliana a la historia del pensamiento filosófico catalán y dar a la misma un valor actual.

---

(51) Para más detalles acerca de su organización y funcionamiento, véanse las siguientes publicaciones: *Mediterraneum, Recensio internationalis Studiorum Lullisticorum et Mediterraneorum, edita a "Schola Libera Lullismi"* (Mallorca, 1936), la cual contiene el Estatuto de la Escuela libre de lulismo, la lista de los miembros de dicha Escuela y diversos trabajos lulianos; *Majoricensis Schola Lullistica. Studiorum mediaevalisticorum penates. Constitutio. Statutum. Recensio asseclarum* (Mallorca, 1943); los programas impresos de los cursos *(Curricula)*; Prof. Dr. JOSEPH H. PROBST, *Le bienheureux Ramon Lull, chevalier par hérédité et par vocation* (Palma de Mallorca, 1944).

Surge más tarde, desligada de esta primera dirección, aunque no desinteresada del aspecto filosófico del lulismo, la escuela del profesor doctor A. Rubió y Lluch, cuyo programa inmediato de trabajo es la reconstitución del *opus* luliano, impreso y manuscrito. Emparentadas ambas direcciones con el movimiento de la "Ciencia española", han mantenido, por otro lado, una cordial colaboración con el movimiento luliano contemporáneo de Mallorca, participante a su vez en el Renacimiento literario catalán.

En 1892 vió la luz en Barcelona la obra del doctor José Torras y Bages, más tarde obispo de Vich, intitulada *La Tradició Catalana.* En el libro II de esta obra es historiado el proceso del pensamiento catalán y señalada la ley interna que lo preside en los diversos momentos de su continuidad histórica. Uno de estos momentos es la aparición de Lull y el lulismo, a cuyo estudio dedicó Torras y Bages un gran capítulo, que ha sido a la vez muy celebrado y muy discutido. Son méritos indiscutibles del autor de dicho estudio: el haber trabajado directamente sobre las obras lulianas; el haber presentado a Lull con su raigambre histórica y no como un meteoro, pecado en el que incurrieron afamados lulistas del siglo XVIII y en el que reincidirán otros lulistas inmediatamente posteriores a Torras y Bages; el haber proclamado la necesidad de estudiar no sólo las producciones estrictamente filosóficas, sino también las poéticas y literarias, para mejor comprender la filosofía luliana, dando de ello un personal y vivo ejemplo, aunque sin haber entrevisto la unidad interna de dicha filosofía, llena, a su juicio, de contradicciones; el haber dado a conocer, por vez primera, fragmentos del manuscrito catalán del *Libre de contemplació en Dèu*, custodiado en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, ponderando la importancia extraordinaria de esta obra capital del *opus* luliano; el haber señalado el criticismo luliano, esto es, la proclamada limitación de nuestras facultades, transcribiendo como apéndice el último capítulo de la distinción XXIX del citado *Libre de contemplació,* aunque sin haber visto su verdadero alcance, pues no se trata de coincidencias con la escuela escocesa del sentido común o con la kantiana, sino de una condición previa e indispensable para emprender el vuelo místico; el haber descubierto, en fin, a través del *Libre de contemplació* y otras producciones lulianas "la huella de un espíritu hondamente místico", con un misticismo "de sello personalísimo" y "de tendencia social evidente".

Aferrado a la opinión de Salzinger, contra la más reciente y documentada del doctor Luanco (52), admite Torras y Bages como obras autén-

(52) J. R. DE LUANCO, *Ramón Lull considerado como alquimista* (Barcelona,

ticas las de alquimia, y, lo que es peor, afirma que el aspecto alquimista, químico o naturalista de Lull "es su más sólida gloria científica". Su juicio global acerca de la filosofía luliana está condensado en las siguientes palabras: "La gran mole de las obras de Lull es un inmenso monumento de formas ciclópeas, de materiales preciosos, que revelan un genio, un desesperado esfuerzo del espíritu humano; pero dichó monumento no tiene un resultado práctico. Es, pues, *una excepción gloriosísima en la historia del pensamiento catalán*, siempre práctico, moderado y enemigo de quimeras y preocupaciones, siendo al propio tiempo confirmación de aquella otra cualidad que lo distingue, de querer buscar los fundamentos racionales de las cosas, de andar por sus propios pies y no que lo lleven, huyendo de la sumisión a los hombres y queriendo tan sólo ser súbditos de la verdad." Este juicio, especialmente en la parte que hemos subrayado, motivó, más tarde, una réplica detonante.

Efectivamente, en 1902 un joven sacerdote, el doctor Salvador Bové, leía en el Ateneo Barcelonés una conferencia, en la cual, después de un recorrido histórico, proclamaba la existencia de una "filosofía catalana", "filosofía *nuestra*, nacida, como *ex visceribus rei*, del pensamiento catalán". Esta filosofía no es otra que la de R. Lull, "el pensador más grande" de Cataluña. Lull—añade—es "el representante filosófico del alma catalana; y la filosofía luliana, la filosofía nacional de Cataluña". Y tras una exposición de la filosofía luliana y el señalamiento de sus notas esenciales, concluía que ni Luis Vives ni Llorens y Barba podían aspirar al título de filósofos nacionales de Cataluña (53). Esta tesis fué, a su vez, objeto de un severo correctivo, dentro del mismo campo luliano (54).

15. Por aquel mismo tiempo comenzaba la publicación de la *Revista Luliana*, mensual, que duró cuatro años cumplidos (desde octubre de 1901 a diciembre de 1905). Alma motora de la misma fué el doctor S. Bové; pero su director intelectual fué el doctor Maura y Gelabert. Suyos son los siguientes conceptos, entresacados de una especie de programa, que resumen la orientación doctrinal de la revista y de todo el movimiento luliano formado a su alrededor: "A nuestro entender, el renacimiento luliano, una vez bien sentada la ortodoxia del insigne Doctor, ha de limitarse a propagar el conocimiento de sus doctrinas, y hacer resaltar el

---

1870), completada con esta otra: *La alquimia en España* (Barcelona, 1889-97). El Dr. Luanco, insigne profesor de Química de la Universidad de Barcelona, tutor de M. Menéndez y Pelayo y hombre erudito, publicó además el *Libro de la Orden de Caballería* de R. Lull, en catalán y en castellano (Barcelona, 1901).

(53) *La Filosofía nacional de Cataluña*, Barcelona, 1902.

(54) Por el P. Miguel de Esplugas, en la revista *Estudios Franciscanos*, Barcelona, 1902.

alcance y la originalidad de su vasta concepción filosófica, digna de figurar entre las más renombradas que en época alguna produjo el humano ingenio... De las obras del Beato Lulio, estudiadas sin prejuicios de escuela y con imparcial criterio, puede sacarse un precioso caudal de doctrina con que enriquecer al neoescolasticismo... A estas conquistas de la ciencia escolástica pueden cooperar los lulistas modernos, cultivando sin intransigencias ni exclusivismos, ni entusiasmos exagerados, el estudio de las doctrinas del Maestro..." (55).

Redactada la *Revista Luliana* "por señores sacerdotes" y animada por un ferviente espíritu proselitista, reclutó sus principales adeptos y colaboradores en los medios eclesiásticos. Merecen especial mención los estudios de los antes nombrados Dr. Maura (56) y Dr. S. Bové (57); los de fray Querubín de Carcagente, provincial de los Menores Capuchinos de Valencia (58); de Juan Avinyó (59), de Luis G. Otzet (60), de Alfonso Par (61), de M. Obrador y Bennassar (62) y de Miguel Gaya Bauzá (63). Participaron también en el movimiento de la Revista, desde sus propias actividades, el Dr. José Miralles y Sbert, miembro de la Comisión Editora de las obras catalanas de R. Lull; el Dr. José Pou y Batlle, profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar de Gerona (64), y el P. Francisco de Barbens, O. M. Cap., lector de Teología y Filosofía en el convento de Sarriá (Barcelona).

---

(55) *Revista Luliana*, núm. 33, junio de 1904. Los textos del doctor Maura insertos en este número están sacados del prólogo de la obra *El optimismo del Beato Raimundo Lulio*, a que antes nos hemos referido, publicada, en Barcelona, en el mismo año 1904.

(56) *Ensayo sobre la filosofía del Beato Ramón Lull* y *Psicología luliana*, antes citados (véanse las notas 34 y 35).

(57) *Ortodoxia del sistema y de les doctrines del Beat Ramon Lull*, vol. I, págs. 285-8, 360-4 y 384-7.

(58) *¿Raimundo Lulio alquimista?*, vol. I, págs. 114-122.

(59) *La Escolástica y el Beato Lull*, vol. II, págs. 227-234, y vol. III, págs. 55-61.

(60) *La mística luliana*, vol. II, págs. 124-9.

(61) *Reflexions sobre el llibre d'en Lull "Arbre de philosophia d'amor"*, vol. I, págs. 335-9.

(62) *Noticia y mostra del llibre lulià "De Benedicta tu in mulieribus"*, vol. I, págs. 93-102.

(63) *El amor de María según el Doctor Iluminado*, vol. III, págs. 203-8 y 248-250. Sobre Mariología luliana, además de esta nota y la anterior, véase también el vol. III, págs. 220-1, y el vol. IV, págs. 43-48. En este mismo tiempo se publicaba el libro del P. Ruperto de Manresa, O. M. Cap., *Libro de la Concepción virginal atribuído al Beato Raimundo Lull* (Barcelona, 1906).

(64) Véase su folleto *La filosofía catalana; sa existencia, sos carácters, sa decadencia y necessitat de sa restauració* (Gerona, 1907). Es un discurso leído en la Academia Catalana d'Estudis Filosòfichs, de Barcelona, el 9 de junio de dicho año.

Una manifestación colectiva de la dirección lulista que reseñamos, fué el *Certamen de Ciencias Eclesiásticas,* organizado por la *Revista Luliana,* que se celebró en Barcelona en 9 de junio de 1907. Resultaron premiadas veintitrés composiciones referentes a la filosofía y teología lulianas y a la historia del lulismo. Fueron sus autores religiosos, sacerdotes y seminaristas de las diócesis de Barcelona, Gerona, Tarragona, Mallorca y Navarra (65).

16. Desaparecida la *Revista Luliana,* quedó el Dr. S. Bové como "diestro abanderado" del movimiento, según expresión de un lulista contemporáneo y devoto suyo. En 1908 publica, en Barcelona, una obra de cerca 600 apretadas páginas (sin contar tres largos prólogos de otros tantos lulistas, dedicatorias, etc.) intitulada: *El sistema científico luliano. Ars magna. Exposición y crítica,* con este reclamo doctrinal estampado en la cubierta: "Obra definitiva para conocer las doctrinas lulianas". Defecto capital de esta obra—más citada que examinada con atención—es el haber sido compuesta de espaldas a los modernos estudios de filosofía medieval y a las exigencias de la crítica luliana, que en su tiempo había avanzado con pasos muy seguros. Reitera el autor su adhesión al programa del Dr. Maura, o sea, el mismo de la *Revista Luliana* (capítulo XVI); pero no siempre pueden apreciarse en su obra la profundidad, la documentación luliana directa, el juicio seguro y el equilibrio de la mente, que son cualidades características del obispo de Orihuela. El Padre Pasqual, en su *Examen de la crisis del P. Feijóo sobre el Arte luliano* (t. II, p. 116), había escrito: "Aristóteles comprendió sólo el método del ascenso, y Platón el del descenso; pero el Beato Lulio los propuso con mayor magisterio y exactitud." Esta tesis, ampliamente desarrollada, no significa en el ánimo de aquel ilustre lulista, *todo* el Arte luliana, mucho menos

---

(65) El detalle de los autores y de los trabajos premiados—algunos de ellos verdaderos tomos—puede verse en la obra de S. BOVÉ, *El sistema científico luliano* (Barcelona, 1908), cap. L, págs. 492-5. Los premios de teología fueron adjudicados a Gabriel Clauselles, Joaquín Coll y Juan Rodríguez Grau. Obtuvieron los de filosofía José Castellá, José Tarré y Luis Carreras. Los de historia de la filosofía correspondieron a Antonio Moragas, el escolapio P. Nicolás Jabar, José Miró y Miguel Frau. En historia del lulismo fueron premiados dos trabajos sobre Eymerich presentados por Francisco Villaronga, en colaboración con Moisés Alujas, y por el mercedario P. Faustino D. Gazulla; uno de José Viader sobre el lulista Fr. Raimundo Strauch, catedrático un tiempo en la Universidad luliana de Mallorca y más tarde obispo de Vich, y otros de Antonio Blanch y Juan Avinyó. Según nuestras informaciones, la mayoría de estos trabajos han quedado inéditos; únicamente han sido publicados el de los señores Villaronga y Alujas en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* vol. XII, pág. 248 y sigs., y el del P. Gazulla (que hemos citado en la nota 56 del cap. XVIII; pág. 32 del presente tomo). El señor Avinyó publicó, más adelante: *El terciari francescà Beat Ramón Lull* (Igualada, 1912),

*toda* la filosofía luliana, más comprensiva que el Arte. Es una interpretación un tanto oportunista del autor de las *Vindiciae lullianae,* que le sirve de táctica para contestar adecuadamente a la acusación fundamental del P. Feijóo, es a saber: que el Arte luliana es totalmente inútil para el discurso y la adquisición del saber. Pues bien; el Dr. Bové, sin reparar en esta circunstancia, se abroquela en aquella tesis del P. Pasqual y hace de ella el eje central de su exposición del sistema científico luliano, hasta el punto de excluir como extrañas a la filosofía luliana todas las obras o doctrinas del Doctor Iluminado que no versen precisamente sobre el ascenso y el descenso. El sistema científico luliano—afirma en el cap. III—consta de dos partes substanciales: el *ascenso* del entendimiento (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino), y el *descenso* del mismo entendimiento (Platón). "Verdaderamente—escribe el Dr. Bové, sin documentar sus afirmaciones—, el incomparable polígrafo español perfeccionó el ascenso aristotélico; y desarrolló, terminó y cristianizó el descenso de Platón, ya que éste sólo indicó su método o procedimiento, y nada más; pudiendo, en consecuencia, afirmar el Beato Lulio—como lo dice en verdad—que allí donde termina la filosofía de Platón, allí comienza la suya propia" (cap. IV). Sorprende ver al autor acumulando textos lulianos o haciendo alarde de una erudición filosófica innecesaria, a pesar de haber dedicado Lull a este asunto un libro especial, el intitulado *Liber de ascensu et descensu intellectus.* En el capítulo correspondiente de la presente obra (66), después de haber examinado detenida y objetivamente aquel libro luliano, hemos concluído que en el método luliano del ascenso y el descenso el andamiaje es *aristotélico,* pero el entendimiento que lo utiliza continúa siendo *agustiniano en todo momento.* Añadíamos que nos parece temeraria toda interpretación que no parta del agustinismo esencial de R. Lull, estimando artificiosa y baldía la discusión acerca de si el método luliano del ascenso y el descenso significa una conciliación entre el platonismo y el aristotelismo.

Objetivo principal de la obra que examinamos es "ofrecer el Sistema Científico luliano y la Filosofía y Teología lulianas de conformidad con los gustos modernos" (caps. III y XXVII), y, consiguientemente, presentar, a guisa de libro de texto, una *Ars magna lulliana in usum scholarum accommodata* (cap. I). Este libro de texto había de constar de veinte volúmenes, cuyos índices de materias son detallados (cap. VII). Por lo demás, esa anunciada modernización del lulismo exige algunas operaciones previas. "Hay que suprimir las figuras, árboles y demás recursos

(66) Cap. XIV, § II, núm. 10; págs. 466-8 del tomo I.

plásticos empleados por Lull, y sobre todo, el Arte combinatoria (de la que usó y abusó muchísimas veces nuestro Doctor y Maestro" (cap. XIII). "Hemos de comenzar por donde tenía que haberlo hecho el propio filósofo"; esto es, por volver al método expositivo de la Escolástica, a la división en cuestiones y artículos (cap. XV). Se impone, y el autor lo compondrá, "un volumen con este título: *Lexicon lullianum philosophico-theologicum in quo Artis Magnae vocabula propriissima, distinctiones et effata praecipua claré et disserté explicantur*" (cap. V). "Mas en manera alguna—se añade—juzgamos conveniente para el renacimiento filosófico luliano la publicación íntegra de los libros del Beato; muy al contrario, la consideramos contraproducente" (cap. XII). Con miras a esa selección, presenta el Dr. Bové cuatro listas correspondientes, respectivamente, a las obras expositivas y prácticas del ascenso y del descenso (cap. XLVI). Pero también formula una lista prohibitiva. "No deben estudiarse, ni siquiera leerse": el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, el *Ars brevis*, el *Ars magna generalis et ultima*, el *De auditu kabbalistico* (que se da como auténtica), el *Arbor scientiae* y la *Aplicació de l'Art general*. Del *Libre de contemplació en Dèu* expurga una serie de capítulos. Tampoco conviene leer los libros morales de Lull, ni los predicables, ni siquiera los místicos, ni mucho menos los que traten de alquimia, tenidos estos últimos como auténticos, siguiendo al P. Pasqual. Hay que prescindir especialmente de los textos originales catalanes que se editan en Mallorca, pues "estas obras, ni aun la misma vida del Beato, *nada han de decirnos ni pueden decirnos* (los subrayados son del autor) para juzgar acertadamente de la filosofía y teología lulianas" (ibíd). Extiende asimismo la prohibición a algunos comentarios antiguos y modernos. Entre estos últimos incluye el estudio del Dr. Torras y Bages antes reseñado, prescribiendo al "estudioso lector" que "pase por alto las ochenta páginas de la *Tradició catalana* que tratan de Lull" (cap. L).

Tal vez por efecto de algunas críticas acerbas, no debió de quedar del todo satisfecho de esta obra el Dr. Bové, por cuanto cinco años más tarde, en 1913, publicó, en Barcelona, una nueva obra de más de 800 páginas intitulada: *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento (Platón y Aristóteles harmonizados por el Beato Raimundo Lulio)*. Se trata de una insistencia sobre el mismo tema del ascenso y el descenso lulianos, con algunas variantes y novedades que vamos a señalar. Hay en esta segunda obra menos espíritu combativo; el estilo, más suelto, toma a veces la forma de diálogo con el lector. La interpretación de Platón y Aristóteles no está hecha directamente sobre los textos de ambos filósofos, sino a través de manuales, y de ahí se siguen algunos errores

de la obra, en cuyo señalamiento no podemos detenernos. El afán del autor de acercar excesivamente Lull a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, hasta equipararlos en cuanto a la doctrina del ascenso y de la formación de las ideas universalísimas, le hace pasar por alto, tal vez por no haber comprendido todo su alcance, la doctrina luliana de los "puntos trascendentes", que constituye un *quid* diferencial, a pesar de haber advertido el P. Pasqual, a quien cita y reproduce, lo siguiente: "Lo más particular que se requiere en este ascenso del entendimiento es observar los *Puntos trascendentes*, de los que trata latamente el Beato Lulio, siendo esta observación tan necesaria, que sin ella no se puede dar un paso sin tropiezo" (67).

Pero lo más sorprendente de esta obra es el cambio radical de decoración que se opera entre el comienzo y el final de la misma. El autor, como lo da a entender el título principal, se propuso evidentemente acercar, más que en la obra anterior, el lulismo al tomismo, y de ahí afirmaciones como las siguientes: "El Lulismo es el hijo legítimo y natural del Tomismo"; "El Lulismo es un desenvolvimiento y un complemento (o perfección) del Tomismo" (cap. V, art. 3.°, prólogo y § 6, núm. 23). Pero a medida que la obra avanza, y sobre todo al llegar a los últimos capítulos, el autor, tal vez por efecto de sus recientes lecturas filosóficas, nos presenta un Lull (y también un Platón) de corte balmesiano, precursor de la filosofía escocesa del sentido común (68), y una lógica del descenso luliano, que es una lógica vital y pragmatista a lo Bergson (69).

---

(67) *Examen de la crisis del P. Feijóo*, cap. V, art. 3.°, § 5.

(68) "¿Quién no recuerda que el mismo Balmes confiesa que, *aun no siendo innatas las ideas*, el tránsito de la idea al objeto es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, que no estriba ni puede estribar en otra cosa que en Dios, y que, por tanto, es debido tan sólo al instinto natural e irresistible? (*Filosofía fundamental*, t. I, lib. I, cap. 25.) Inferimos nosotros de aquí que, según Platón, el criterio de la verdad es un instinto natural." (Cap. VII, art. 1.°, § 2.) "La certeza de las verdades adquiridas mediante el descenso (luliano) del entendimiento proviene: *a*) en parte, de la evidencia objetiva intelectual inmediata, pero de una manera muy remota; *b*) y, en parte, de un instinto natural e irresistible, pero de una manera próxima... Hay que añadir que los *conceptos, juicios* y *axiomas* del descenso (a más de descansar remotamente sobre la experiencia) descansan sobre la estructura de nuestras facultades." (Cap. VII, art. 4.°, § 1.)

(69) "El descenso luliano contiene la sistematización de las *données* de la Lógica vital." (Cap. XII, art. 3.°, § 4, núm. 52.) "Como el descenso luliano es una ley lógico-vital, y la vida nunca yerra en sus deducciones y manifestaciones espontáneas, hay que ver un valor demostrativo y, por consiguiente, científico, en dicho descenso." "El descenso luliano no es arbitrario, sino que es producto de una lógica infalible, puesto que viene de un proceso vital. Este proceso vital es muy distinto del que hallamos sistematizado por Aristóteles, en su Lógica raciocinante o refleja." (Enunciados de los §§ 1 y 2 del art. 4.°, cap. XII.)

El autor se da cuenta de estos escapes doctrinales, y aun parece ufanarse de ello: "No se nos oculta—escribe—que, en nuestra exposición del lulismo y su aplicación a las necesidades y corrientes modernas, distamos mucho de hablar como los antiguos lulistas y los filósofos católicos de nuestros días" (cap. XIV, último de la obra, art. 3.°, § 3, núm. 116).

El lulismo catalán contemporáneo debe especial agradecimiento al Dr. Bové, hombre abnegado que sacrificó a la "causa luliana" sus ahorros, su tranquilidad y su salud. Su ferviente proselitismo, además de cuanto llevamos dicho, le empujó a intervenir, siendo muy joven, en el Primer Congreso Universitario Catalán, celebrado en Barcelona en 1903, despertando el interés de la juventud escolar hacia la filosofía luliana (70). Fué también el promotor de un libro de homenaje al Doctor Arcangélico, con motivo de la entrada en el nuevo siglo (71). Aparte de otros trabajos (72), hemos de recordar aquí su laureada monografía sobre R. Sibiuda, a la que nos hemos referido en otro lugar (73), que contiene materiales aprovechables para la historia del lulismo. Mantuvo relaciones con lulistas extranjeros (74) y tuvo un discípulo fidelísimo, que fué además su biógrafo, pues le sigue puntualmente en todo, hasta en sus vacilaciones doctrinales: aludimos al presbítero Juan Avinyó, benemérito lulista, autor de numerosos y apreciables trabajos (75) y de la primera

---

(70) Véase: *Les doctrines lulianes en lo Congrès Universitari Català. Discursos pronunciats en dit Congrès per los reverents doctors Salvador Bové y Antoni Casellas, y ademès un nombrós aplec de documents relatius a la historia del lulisme* (Barcelona, 1903).

(71) Se titula: *Homenatge al Doctor Arcangèlic lo gloriós màrtir de Christ Beat Ramon Lull, sos deixebles, admiradors y devots, al primer d'any 1901,* Barcelona, 1901.

(72) Hemos de hacer especial mención de su documentado estudio *Ramón Lull y la llengua llatina,* que hemos citado y aprovechado en el cap. VIII, § II, núm. 12; pág. 267 del tomo I.

(73) En el cap. XX, nota 9, pág. 105, del presente tomo.

(74) Cfr. la carta al Dr. Bové del lulista alemán Hartmann, de 29 de mayo de 1904, inserta en la *Revista Luliana,* núms. 37 y 38, octubre y noviembre de 1904.

(75) Además de los estudios, citados hace poco, *La Escolàstica y el Beat Lull* y *El terciari francescà Beat Ramon Llull,* hay que registrar la reimpresión del *Liber de Immaculata Beatissimae Virginis Conceptione,* con la versión catalana, Barcelona, 1901; *Catàlech de documents lulians* (en *Boletín de la R. Academia de Buenas Latras de Barcelona,* 1912, vol. VI, págs. 395-420); *Breu exposició del sistema cientific lul-lià* (en *Criterion,* Barcelona, 1926, II, págs. 169-183); *La il-lustració divina del Beat Ramon Lull i origens de sa ideologia científica* (ibíd., IV, 1928); *Moderna visió del lulisme,* Barcelona, 1929; *L'heterodoxia lul-liana encora?* (*Crit.*, VII, 1931, págs. 166-174); *Catàleg de les obres autèntiques del Beat Ramon Llull, en el setè centenari de la seva naixença* (en *Estudis Franciscans,* Barcelona, 1933); *Art breu. Versió catalana explicada y adaptada al lector modern,* Barcelona, 1934; *Les obres autèntiques del Beat Ramon Lull. Repertori bibliogrà-*

*Història del lulisme,* cuyo alcance y defectos hemos señalado en otro lugar (76). Toda la obra luliana de Bové está inflamada por la pasión polémica. Bové arremetió contra todos cuantos no coincidían con sus especiales interpretaciones lulianas: contra los antilulistas antiguos y modernos; contra los dominicos y seguidores estrictos de la filosofía de Santo Tomás, a pesar de sus reiteradas protestas conciliatorias (77); contra los arabistas españoles y quienes les escuchaban en actitud crítica; contra sus propios colegas y amigos lulianos (78). Murió al pie del cañón batallando por *su* lulismo (79).

17. Paralelamente a ese movimiento luliano-neoescolástico, que acabamos de reseñar, y con independencia de él, desenvolvíase en Barcelona un lulismo de cenáculo que, no por incoherente y pasajero, dejó de impresionar vivamente a noveles escritores y literatos y a una parte de la juventud universitaria. Y llegó a ser, no sólo de buen tono, sino hasta una necesidad, avalar, con el nombre del Doctor Iluminado, las más altas aspiraciones filosóficas forjadas en aquel momento de turbulencia inte-

---

*fic,* Barcelona, 1935; *Principis i fonaments de la teologia luliana* (en *Mediterraneum,* Mallorca, julio de 1936), y además el estudio biográfico *Un fervorós lulista modern; semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové* (en *Miscel-lània Lul-liana,* Barcelona, 1935). En otro lugar de la presente obra nos hemos referido a su estudio sobre Sibiuda (véase el cap. XX, nota 141; pág. 155 de este tomo).

(76) En el cap. XVIII, § I, núm. 3; pág. 12 del presente tomo. Véanse también las críticas de dicho libro por R. d'Alòs-Moner (en *Criterion,* 1925, I, págs. 250-8), y el P. Andrés Ivars, O. F. M. (en *Archivo Ibero-Americano,* Madrid, 1926, vol. XXV, págs. 129-135).

(77) Véase: *Al margen de un discurso,* La Seo de Urgel, 1912 (polémica con el dominico P. Sabino Lozano, a la que nos hemos referido en la nota 120 del capítulo XV; pág. 514 del tomo I).

(78) Véase: *El sistema científico luliano,* cap. XLVI, nota A. El Dr. Bové, después de combatir las doctrinas de los señores J. Ribera y M. Asín, extiende su censura al señor Menéndez y Pelayo y al Dr. Maura.

(79) Véase la divertida polémica Salvador Bové-Tomás Carreras y Artau en el diario barcelonés *El Correo Catalán* (7 y 10-II y 15 y 29-IV-1915). El Dr. Bové promovió esta polémica encontrándose en Teyá (Barcelona)—donde recibía la visita de su contrincante y amigo—, postrado en el lecho y en los últimos días de una crudelísima enfermedad, que le llevó al sepulcro. A pesar de que él antes había escrito que el lulismo "es un platonismo desarrollado, completo y cristianizado" (*El sistema científico luliano,* cap. XIII), consideró injuriosa para el Beato la afirmación de que "Lull era el Don Quijote catalán", aparecida en las reseñas de prensa de un curso universitario, al cual aludiremos más adelante. Dicha afirmación compendiaba un juicio acerca de la filosofía del Doctor Iluminado, apreciada como el punto culminante del idealismo, no sólo catalán, sino también europeo medieval: un idealismo encarnado, por otro lado, en un hombre de acción, en quien la doctrina y la conducta se identifican. El contrincante había puesto punto final a la polémica; pero el Dr. Bové, impertérrito, preparaba una nueva réplica, que cortó la muerte.

lectual. No era un lulismo profesional, pero sí de tipo acentuadamente europeizante.

Diego Ruiz, aunque andaluz de nacimiento—había nacido en Málaga en 1882—, se incorporó fácil y extremosamente al movimiento renacentista catalán. Antiguo alumno del Colegio Albornoz, de Bolonia, profesor auxiliar de la Facultad de Ciencias de Barcelona y médico alienista, que acabó por ser su ocupación profesional, abrió cátedra libre en la "Fundación catalana de Filosofía", desde la cual dió unas lecciones sobre filósofos modernos. Temperamento raro y paradójico, excéntrico y egocéntrico (80), escritor rápido y concentrado, que gusta de "la forma algo dura del *pamphlet*", había publicado en Barcelona, aparte de otros trabajos impresos, dos obras que, por la especial preparación filosófica y científica que revelan y por la novedad de algunas de sus doctrinas, llamaron la atención de la crítica nacional y extranjera. Se intitulaban, respectivamente, estas dos obras: *Genealogía de los símbolos* (1905) y *Teoría del acto entusiasta* (1906). En ambas se contienen referencias a la doctrina luliana de la definición (81).

Esta primera aportación luliana fué desenvuelta en una obrita, que vió la luz, en Barcelona, en el mismo año 1906, con el título de *Elevación al conocimiento. Lull, maestro de definiciones,* y el subtítulo de "Nueva disertación sobre los principios del método en la historia de los sistemas". Muévese estrictamente el autor, en esta obra, dentro de la dirección lógico-enciclopedista del lulismo. "Lull—afirma—*pertenece* verdaderamente *a su tiempo,* y tal vez por esta compenetración de sus propias aspiraciones con las generales de su siglo, lo esencial del *Arte* es inmortal, y nuestra época tiene que aprender aún grandes verdades del Doctor Iluminado" (§ 12). El punto de partida del estudio que criticamos es el plan general del *Consilium de Encyclopedia nova* de Leibniz, esto es, la aspiración de este filósofo hacia un conocimiento *cierto* y *uno* que lleva implícito un *ars definitionis;* el intento de reducir el número de axiomas y de fundar sobre ellos una ciencia universal (§§ 1 y 2). Tomando como base de juicio la discrepancia entre Descartes y Leibniz respecto a la valoración del Arte de Lull, afírmase (§ 3): "Podría darse como nota carac-

(80) En la dedicatoria al filósofo Rodolfo Eucken, profesor en la Universidad de Jena (que figura en la obra que luego criticaremos), se lee: "Permitid que, de todos los juicios que os ha merecido mi filosofía, el que más estime sea el que os mueve a reconocerla como una exposición ante todo *clara.* A pesar de esto, podéis suponer que los españoles no me lo agradecerán y que va a ser preciso que *me descubráis* en Alemania para que empiecen a darse cuenta de que la agonizante raza ha producido finalmente su filósofo."

(81) *Genealogía de los símbolos,* § 290, y *Teoría del acto entusiasta,* § 78.

terística del temperamento filosófico de estas dos escuelas (la cartesiana y la leibniziana) el predominio de una de esas opiniones contradictorias acerca de Lull, pues, en realidad, Descartes es un baconiano, así como Leibniz recoge y organiza los sistemas y comentarios de Valerio de Valeriis, Enrique Cornelio Agrippa, Giordano Bruno y otros lulistas con que puede considerarse que *empieza la historia de la filosofía moderna*" (82). Añádese que Bruno, en sus tratados *De lampade combinatoria lulliana* y *De lampade venatoria logicorum*, expone propiamente la doctrina de la definición, y que Cornelio Agrippa y Valerio de Valeriis contribuyeron a formar la escuela (83).

"El método de filosofar está contenido en una doble escala; a saber: la escala *apofática*, por la que constituyo las definiciones, y la escala *catafática*, por la que defino mis propias definiciones, es decir, las coloco en la esfera de lo que, siendo supremamente ordenado, no reconoce concretaciones." La base de este método, en Lull, estriba en la *bondad de la Naturaleza* y en la cognoscibilidad de todo lo que es bueno. El criticismo del *Ars magna et ultima* se plantea claramente en estos términos: el intelecto consta, más que de ciencia, de opiniones. Pero ¿es posible la ciencia única? ¿Cómo fundarla? El optimismo especulativo que funda una ciencia "de la cual derivan las demás", corresponde a una tendencia constante de los hombres, al procurar explicarse el mundo y el espíritu, e informa todos los métodos modernos. El criticismo va a depender estrictamente de esas *condiciones*; pues, en realidad, su punto de vista es el de Lull: "el fondo del intelecto no es la ciencia, sino la opinión" (§ 6).

Fundar la Física sobre la *cognoscibilidad de las cosas buenas*, puede considerarse la nota característica de la enciclopedia de Lull. A la verdad, la consideración del hombre frente a la Naturaleza *ut dux*, es peculiar del experimentalismo, desde Galileo y Bacon hasta Kant y Mill. Para llegar a ese fin concreto de la actividad, se formulan los cánones; y así la ciencia del método pasa a ser una *ética* del descubrimiento, en

---

(82) Esta última apreciación, que dejamos subrayada, no es nueva. Brucker —no citado en la obra que ahora examinamos—había sostenido la misma opinión en el siglo XVIII, en el volumen de su Historia de la filosofía dedicado al Renacimiento, compendiándola en las siguientes palabras: "*Primus philosophiae reformator Raymundus Lullius*" (*Historia critica philosophiae*, auctore Jacobo Bruckero, Lipsiae, 1766-7; t. IV, 1.ª parte, pág. 9).

(83) Pasamos por alto la falta de exactitud, o a lo menos de precisión, en este último juicio, debida sin duda a la relación un tanto arbitraria que en el texto se establece entre aquellos tres comentaristas de Lull, cuyo orden cronológico, especial significación y relación genética hemos expuesto con detención en el presente tomo. (Véase, anteriormente, el cap. XXI, § II, núms. 20-28, págs. 216-237.)

un sentido tan amplio como el admitido para la *moral*. El experimentalismo se ve obligado a reconocer en la "ciencia" el fin de las acciones. Saber interrogar a la Naturaleza es obligar a que responda al hombre como a su señor. Lull predecirá que esta respuesta es debida a dos circunstancias principales: la primera, a la intervención del Arte; la segunda, a la natural *bondad* de la Naturaleza. Y sólo después de haber probado y reconocido tal bondad, se considera el lógico a sí mismo *ut dux*. Participar de tal *carácter* es lo propio del lógico; es decir, ser fiel a la "primera intención". Desde este punto de vista, tal vez se comprenda la impropiedad de la acusación contra Lull, frecuente desde Bacon: "Lull no quiere imponer el Arte a la Naturaleza, sino en tanto que la Naturaleza da *carácter* al Arte. Si la Naturaleza es cognoscible, lo es por su bondad; si el lógico aspira a conocer a la Naturaleza, debe ponerse en condiciones de escucharla. El *Ars amativa boni* precede al *Ars inventiva veri*" (§§ 8 y 9).

En Lull, la respuesta que da la Naturaleza al hombre es antes *descubierta* que comprobada, pues el espíritu de bondad conoce directamente lo bueno, en sus leyes más profundas, y así define. El *Ars inventiva* transporta al lógico a la eternidad, y los "principios" adquieren una vida que el escritor procura más tarde infundir en sus poemas. El razonar no es en Lull sino el *ver*, en virtud de las relaciones del objeto que se quiere definir con otros objetos o nociones. La *vis intuitiva* y la *vis reflexiva* se reducen a la unidad de una aspiración que no es nunca ciencia, en tanto que es siempre *Arte* (§§ 11 y 12).

A este elevado optimismo debemos el postulado: *Deus est discurribilis per principia et regulas*, del que acabará por ser un comentario o desarrollo la Lógica. El criterio de certeza es, así, *definido* por lo que podría llamarse "criterio de bondad"; pues Lull no define por connotaciones, sino por *leyes* (§ 9).

En Lull, la armonía del Arte y el carácter total de la enciclopedia resultan del principio de la cognoscibilidad de las cosas buenas (§ 14). En él, *cualquier* principio es discurrible por el método de integraciones, según los "grados de sabiduría", que resultan ordenados por sujetos (*Deus, Angelus, Coelum, Homo,* etc.), por predicados absolutos (*Bonitas, Magnitudo, Duratio,* etc.) y por predicados relativos (*Differentia, Concordantia, Contrarietas,* etc.). Desde este punto de vista, cualquier parte del *Ars magna* y del *Ars brevis* puede citarse como un modelo de definiciones substanciales, pues en ellas desaparece el sentido de la "suma de atributos", o mejor, "colocación ordenada de atributos", para definir sólo *según harmonía*. A este elemento cualitativo se sacrifica, muchas veces,

el precepto de "lo definido no debe entrar en la definición" y, siempre, la distinción entre las definiciones reales y las nominales. Regla inflexible de Lull es la siguiente: "Diffinició es aquella cosa que's converteix ab la cosa demanada, ço es a saber que deffinició es aquella cosa mateixa que hom demana." Esta conversión *completa* en la "cosa que se pide", obliga al lógico a no separarse de aquellos principios universales de los que las cosas son una *conclusión*. Así, no sólo se prescinde de que "lo definido no entre en la definición", sino que se tiene lo contrario como un precepto (§§ 19, 21 y 22).

Nosotros, en realidad, no conocemos del Arte sino la parte externa y menos original, pues en Lull lo decisivo era su *enseñanza*. El *Régimen del príncipe*, la *Doctrina pueril*, los *Doce principios*, la *Orden de clerecía*, y muy especialmente el *Libro del Orden de Caballería*, son exposiciones vivas, impuestas por un sistema. Esta forma poemática de la *creencia* es, a la verdad, lo más *lógico* que el Doctor Iluminado haya intentado para acomodar sus obras a sus ideas. El entendimiento sutil que persiguió constantemente los elementos de una definición real, encarnó en un temperamento de artista (§ 26). El autor, finalmente, abriga la creencia de que queda mucho e importante por explorar en la enciclopedia luliana: "Verdaderamente el espíritu de nuestro Lull ha de producir aún entre nosotros sus mejores frutos, si por el estudio de su enciclopedia logramos verificar hoy aquella misma *tendencia* a definir los principios, para mejor contemplarlos" (§ 27).

Como se ve a través del presente resumen, nos encontramos ante una obra que, entroncando con la dirección lulista leibniziana, significa un nuevo intento de revalorización actual del lulismo, concentrado en el Arte general. No se trata, en verdad, de una interpretación objetiva y auténtica del pensamiento filosófico luliano, y al lector bien informado le asalta la duda, más de una vez, de que el autor procura llevar el lulismo al caudal de sus doctrinas personales. Todo eso se explica en parte porque el autor tiene un conocimiento incompleto, y por lo mismo unilateral, del *opus* luliano. También es notoria su falta de visión medieval y, consiguientemente, el desconocimiento de la filiación del Doctor Iluminado. Así, el principio de la *bondad de la Naturaleza*, nervio de toda la disertación, no es un principio exclusivo de Lull, sino que forma parte del optimismo franciscano.

Esta obra, densa y rica en matices, aunque no fácil de desentrañar, no ha dejado rastro doctrinal; abrigamos incluso la sospecha de que apenas ha sido leída, mucho menos comprendida, a pesar de que el autor la escribió para demostrar "su amor a Cataluña", un amor que le hace

exclamar hiperbólicamente: *Alma Catalonia mater iberorum!* Con todo, quedará como una pieza de la más alta curiosidad filosófica dentro del complejo movimiento lulista contemporáneo de Barcelona y, sobre todo, como una nueva demostración—muy elocuente—de que, contra el dictamen terminante de Littré-Hauréau, el interés filosófico del Arte luliana no está agotado.

18. Dentro de ese ambiente cada vez más favorable a los estudios lulianos, es reanudado, más tarde, el tema de la actualidad de la filosofía luliana según un nuevo e interesante aspecto por un cierto movimiento intelectual, no muy coherente en sus propósitos, el cual, informado por un ansia formidable de cultura y sintiendo la palpitación de todas las inquietudes y corrientes europeas, aspiraba a ser coronado por una filosofía. Este movimiento, en defecto de una definición más precisa, se bautizó a sí mismo con la denominación de "Novecentismo". La "Filosofía del Novecientos", buscaba, con todo, un punto de partida en la Historia de la cultura de Cataluña, que fuese como la ejecutoria de su alta genealogía intelectual, y lo encontró principalmente en Ramón Lull. La filosofía del Doctor Iluminado—se dijo—representa, históricamente hablando, el momento más europeo de la filosofía en Cataluña. Por otro lado, el polígrafo de Mallorca había plasmado en la lengua vernácula los frutos más robustos de su pensamiento. Recoger este doble carácter europeo y catalán de la herencia filosófica luliana y replasmarla en el mismo verbo en que fué concebida para los actuales usos filosóficos; he aquí, en defecto de un contenido más concreto, la gran ambición de la futura "Filosofía del Novecientos". Tanto como la filosofía novecentista se sentía compenetrada con Lull, por el contrario pregonaba su alejamiento de otras manifestaciones ulteriores de la filosofía en Cataluña. La divergencia era radical y absoluta al entrar en el siglo XIX, calificado de "nueva Edad media". Toda la significación tradicional del siglo XIX y, por tanto, su valor actual—se lee en un documento del año 1911, que tiene todas las pretensiones de un programa filosófico—"puede brutalmente resumirse en la desolación lacónica de cuatro letras: *nada*" (84).

---

(84) *El renovamiento de la tradición intelectual catalana,* por EUGENIO D'ORS (en la revista *Cataluña,* 7 y 14 de enero de 1911. Número extraordinario dedicado a "El ideal y la actividad de la juventud catalana en el momento presente". Cuarenta y dos artículos). Imbuído en estas mismas directrices, F. Pujols, en un libro rotulado *Estudi general de la ciència catalana* (Barcelona, 1918), que aspira a ser una historia de la filosofía en Cataluña, se ocupa extensamente de R. Lull en los capítulos III al XXX. Este libro, por su falta de documentación, por su peculiar factura y maneras, y por algunos rasgos de humorismo de su autor,

A pesar de la inconsistencia histórico-filosófica de sus orientaciones doctrinales, el "Novecentismo", movimiento juvenil de grupo y aristocrático, estimuló considerablemente el interés hacia los temas lulianos. Eugenio d'Ors, desde su *Glosari* periodístico y otras publicaciones, exaltaba brillantemente el sentido imperialista de la filosofía luliana, lanzaba a voleo observaciones y sugerencias vivaces y, sobre todo, promovía muy apreciables colaboraciones lulianas (85). Toda esa agitación, caldeada por el fervor patriótico, juntamente con otras actividades lulistas, perfectamente orientadas y que se desenvolvían calladamente, pero con el mayor rigor científico, acabaron por imprimir un nuevo rumbo a los estudios lulianos.

19. Durante los cursos de 1906 y 1910, el Dr. Antonio Rubió y Lluch daba sus memorables lecciones sobre R. Lull en la cátedra de Literatura catalana de los "Estudis Universitaris Catalans". Tomando como base principal de sus explicaciones el estudio de Littré-Hauréau, que rectificó en algunos puntos y completó en otros, prestó especial atención a las obras catalanas del Doctor Iluminado, impresas o manuscritas, existentes o perdidas. El Dr. Rubió y Lluch resumió y sistematizó estas lecciones en unas concisas y jugosas páginas publicadas en la revista de los *Estudis Universitaris Catalans*, las cuales, reimpresas separadamente en 1911, constituyen un precioso librito, que ha servido de guía segura a una nueva promoción de lulistas. El mismo Dr. Rubió y Lluch ha calificado graciosamente este librito de "Baedeker luliano" (86).

Alrededor del ilustre profesor de la Universidad de Barcelona y fraternal amigo de M. Menéndez y Pelayo, o siguiendo sus orientaciones, se formó un núcleo compacto de investigadores lulianos, casi todos ellos, más

---

no parece que haya aspirado jamás al trato filosófico; pero constituye un interesante documento para la psicología del cenáculo al que venimos refiriéndonos.

(85) En la revista *Quaderns d'Estudi*, que él dirigió. Véanse especialmente: E. d'Ors, *Els grans impacients de l'unitat* (vol. II, 1916, págs. 161-3); L. Pastre, *La pedagogía de Ramón Lull* (ibíd., págs. 190-203), publicado originariamente en francés en la *Revue Catalane* de Perpiñán; P. Andrés de Palma, O. M. Cap., *Sistema jurídic i idees jurídiques del mestre Ramon Lull* (ibíd., enero-marzo 1921).

(86) En la dedicatoria autógrafa puesta en mi ejemplar. Debo al Dr. Rubió y Lluch, aparte de sus lecciones y la lectura de sus obras, el fruto de sus deliciosas conversaciones confidenciales, de un alto valor formativo. Hombre afectuoso en extremo, especialmente con sus discípulos, quiso el glorioso maestro honrar con su presencia personal la lección inaugural de mi curso universitario sobre R. Lull. A pesar de los achaques de su vista, y ya anochecido, salió solo de su casa, habiendo sido atropellado por un coche, con grave peligro de su vida. Relato este hecho, no sólo como expresión de pública gratitud, sino también porque constituye un trazo de la semblanza moral del venerado maestro. (Nota de Tomás Carreras y Artau.)

tarde, profesores universitarios o de otros centros. Pertenecen a esta escuela: J. Massó Torrents, Jorge Rubió y Balaguer, Ramón de Alós-Moner, Fernando Valls y Taberner, Elías Rogent, Estanislao Durán y Reynals, Luis Nicolau d'Olwer, José M.ª Millás Vallicrosa, Manuel de Montoliu, Pedro Bohigas Balaguer, J. M. Batista y Roca, José Rius, Marcial Olivar y, bien que modestamente, los autores de la presente obra. No hemos de registrar aquí los importantes trabajos aportados por cada uno de los nombrados discípulos del Dr. Rubió y Lluch, trabajos que han sido aprovechados eficazmente en el transcurso del presente estudio (87).

Características de la escuela que reseñamos son: el rigor y la disciplina en la investigación dimanantes de la seriedad de sus métodos de trabajo; la solidaridad de los esfuerzos desplegados por los investigadores—historiadores de la literatura y de la cultura, filólogos, bibliógrafos, arabistas, filósofos—desde su respectivo campo de especialización, y su espíritu profundamente universitario, a la vez crítico y circunspecto, enemigo de audacias ingenuas o de ambiciones prematuras y sin base científica. Por estas cualidades señaladas, las producciones de esta escuela se han impuesto en los medios doctos del extranjero, donde son constantemente citadas. Y aunque el objetivo inmediato fijado por el Dr. Rubió y Lluch fué la reconstitución del *opus* luliano—auténtico y sin falsas añadiduras—, y de ahí el carácter preferentemente histórico y bibliográfico de los primeros trabajos, la vitalidad interna de la escuela ha llevado a algunos de sus componentes al estudio de otros aspectos, a veces inexplorados, ligados directa o indirectamente con la filosofía luliana. Por lo demás, ¿será preciso recordar aquí que éste, y no otro, es el camino que se ha seguido modernamente para revisar las filosofías de San Buenaventura, de Roger Bacon, de Duns Escoto y de Nicolás de Cusa, tan estrechamente emparentadas con la filosofía del Doctor Iluminado? Gracias a este esfuerzo previo de crítica bibliográfica, hoy nos es dable conocer la filosofía auténtica y sin mixtificaciones de aquellas cuatro grandes figuras, que brillan con luz propia en la historia del pensamiento.

Aparte las publicaciones sueltas, la mayoría de los trabajos lulianos de la escuela del Dr. Rubió y Lluch han visto la luz en la revista de los *Estudis Universitaris Catalans* y en los *Anuaris de l'Institut d'Estudis Catalans*—que contienen, además, notas bibliográficas y reseñas sobre

---

(87) Véanse, entre otros lugares, el cap. IX, § I, núm. 3; la nota 200 del capítulo XVI, y la nota 65 del cap. XVII (págs. 278-9, 587-8 y 632-3, respectivamente, del tomo I).

el actual movimiento lulista, nacional y extranjero—, y también en el *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* y en el volumen primero de la *Societat Catalana de Filosofía* (1924). En todas esas publicaciones figuran valiosos estudios de lulistas extranjeros, avance de otras colaboraciones más estrechas, por ejemplo, la establecida con la escuela del gran profesor alemán y estudioso de nuestros archivos medievales, H. Finke, algunos de cuyos discípulos lulistas han trabajado y publicado en Barcelona.

Otras repercusiones ha tenido esa escuela. A ella se debe principalmente lo que podríamos denominar la *normalización* de los estudios lulianos, cultivados como una rama de los estudios medievales, que afecta profundamente a la historia de la cultura en Cataluña, a pesar de la significación universal, o, si se quiere, europea—antes que nacional—, de la figura del Doctor Iluminado. Refleja ese nuevo sentido el excelente artículo (anónimo) sobre *Ramón Lull,* del profesor Jorge Rubió, en la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* (88). Es patente también su influjo en la amable y pulquérrima publicación seriada *Els Nostres Clàssics,* dirigida y editada por José M.ª de Casacuberta, discípulo del Dr. Rubió y Lluch, algunos de cuyos volúmenes, exornados con doctas notas preliminares, han sido dedicados a la reedición de obras lulianas (89). Una última manifestación de la pujanza de esa escuela, en vida de su progenitor, la encontramos en los tres grandes volúmenes de *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* (90), con motivo de su jubilación universitaria, imponente miscelánea de estudios literarios, históricos y lingüísticos, debidos a la pluma de investigadores nacionales y extranjeros, dentro de la cual figura una notable aportación luliana (91).

---

(88) Barcelona, Espasa, 1923, tomo 49.

(89) Los hemos enumerado en el cap. IX, § I, núm. 6; pág. 284 del tomo I.

(90) Barcelona, 1936.

(91) Contituída por los siguientes trabajos: P. MIGUEL FLORÍ, S. J., *Dues noves testimoniances sobre el Doctor Il-luminat* (II, pág. 177); P. MIQUEL BATLLORI, S. J., *Un lul-lista bolonyès del XVIII.ᵉ segle* (II, pág. 191); MANUEL DE MONTOLIU, *Ramón Lull, trobador* (I, pág. 136); ANTONI PONS, *Fra Mario de Passa, lul-lista i bibliòfil* (III, pág. 137); JOSEPH S. PONS, *Raymond Lulle et le "Plant de notre dame sainte Marie"* (III, pág. 109), y TOMÀS CARRERAS ARTAU, *El llenguatge filosòfic de Ramon Lull* (I, pág. 545).

Después de haber reseñado las actividades lulianas de la escuela del Dr. Rubió y Lluch, es oportuno recordar aquí la R. O. de 31 de mayo de 1920 (*Gaceta de Madrid* de 9 de junio) que creó en la Universidad de Barcelona la "Cátedra Raimundo Lulio", al mismo tiempo que la "Cátedra Luis Vives" en la Universidad de Valencia, la "Cátedra Vázquez Menchaca" en la Universidad de Valladolid y la "Cátedra Francisco Suárez" en la Universidad de Granada. Iniciativa gubernamental muy plausible, cuyos antecedentes hay que buscar en el movimiento de la "Ciencia española". Asignaba dicha R. O. a cada una de las mencionadas cátedras

20. Otros centros de lulismo hemos de mencionar aquí. En primer lugar, el de los Padres capuchinos de Barcelona, con la revista *Estudios Franciscanos* (en sus dos etapas) y la revista *Criterion* (1925-1936), que fundó y dirigió el P. Miguel de Esplugas (92); la Facultad de Filosofía del Colegio de San Ignacio, de los Padres jesuítas de Sarriá-Barcelona, con valiosas aportaciones bibliográficas y estudios sobre aspectos de la mística y la filosofía lulianas e historia del lulismo, de los PP. José María March (93), Miguel Florí (94) y Miguel Batllori (95); en fin, la "Biblioteca Balmes", hoy "Balmesiana", con la revista *Analecta Sacra Tarraconensia* (96) y la *Bibliografía Hispana*, que dirige el Dr. José Vives, en la cual se dedica cuidadosa atención a la bibliografía luliana, nacional y extranjera, a partir del año 1925.

Exponente del progreso alcanzado por los estudios lulianos en Cataluña son las conmemoraciones centenarias. Tres de estas conmemoracio-

---

la misión de reunir y ordenar la bibliografía correspondiente, dar un cierto número de lecciones, etc. Todo hacía esperar, respecto a la "Cátedra Raimundo Lulio", que la dirección de la misma fuera confiada al Dr. Rubió y Lluch, asistido, tal vez —debido a sus achaques de salud—por algunos de sus discípulos especializados en los diversos aspectos del *opus* luliano. Lejos de esto, se acordó que dicha Cátedra funcionase como agregada a la de Historia de la Filosofía, carente de toda tradición luliana. La actividad de la "Cátedra Raimundo Lulio" no pasó de unas conferencias a cargo de diversos profesores, dadas en los meses de marzo y mayo de 1930, que no llegaron a ser publicadas. Por su propia cuenta, el Dr. Pedro Font y Puig publicó las suyas, interesantes y documentadas, sobre el tema: *Ramón Lull. Polarización y Unificación*, en *Anales de la Universidad de Murcia*, año I, núm. 1, curso 1930-31.

(92) Hemos ido citando, en el curso de esta obra, los principales artículos lulianos de ambas revistas.

(93) *El P. Jaume Custurer i els seus catàlegs lul-lians*, antes citado, y *San Ignacio de Loyola y el B. Ramón Lull. Semejanzas doctrinales* (en la revista *Manresa*, 1926, págs. 333-350).

(94) *Las relaciones entre la Filosofía y la Teología y concepto de Filosofía cristiana en el "Arte magna" del Beato Ramón Lull*, en la revista *Razón y Fe*, Madrid, 1934, III, y 1935, I; *Actualidad de Raimundo Lulio*, ibid., septiembre-octubre de 1941; *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?*, ya citado, y algún otro trabajo que hemos citado poco ha.

(95) El P. Batllori ha realizado pacientes investigaciones en numerosos archivos y bibliotecas de Italia, cuyos resultados ha dado a conocer en una serie de interesantes trabajos, que han culminado en sus conferencias lulianas dadas en Palma de Mallorca en 1943 y en su importante estudio *El lulismo en Italia (Ensayo de síntesis)*, publicado en la *Revista de Filosofía* (t. II, núms. 5 y 6-7), Madrid, 1944. La lista detallada de sus trabajos lulianos se encontrará en la nota 1 de su estudio, antes citado, *El seudo-Lull y Arnau de Vilanova*.

(96) Ha publicado notables artículos y recensiones lulianas de José Tarré, E. W. Platzeck, Miguel Batllori, G. Seguí, Miguel Florí, Ramón Roquer y otros.

nes merecen especial recordación. Con motivo del séptimo centenario de la muerte de San Francisco de Asís (1226), de su canonización (1228) y de la autoctonía de la Orden capuchina (1528), y como *Homenatge de les lletres catalanes,* publicóse un nutrido volumen de estudios franciscanos, con el título de *Franciscalia,* promovido y dirigido por el ilustre capuchino P. Miguel de Esplugas (97), figurando en dicho volumen una especial aportación luliana (98).

La conmemoración del sexto centenario de la muerte de R. Lull dió ocasión, en Barcelona, a una serie de actos y publicaciones del mayor interés (99). El "Institut d'Estudis Catalans", anticipándose a la conmemoración, había trazado un plan de "Estudis de Bibliografia luliana" (100), fruto del cual fué el estudio del Dr. Adam Gottron: *L'Edició maguntina de Ramón Lull,* que vió la luz en 1915, esto es, el mismo año del centenario, y la *Bibliografía de les impressions lul-lianes* de Elías Rogent y Estanislao Durán, prologada y revisada por R. de Alós-Moner, no publicada hasta el año 1927. La Universidad de Barcelona participó en el centenario con un curso sobre la filosofía de R. Lull, dado en la Facultad de Filosofía y Letras, seguido de una *Exposición Bibliográfica Luliana* (101); la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, con algunos trabajos insertos en su *Boletín* (102), y el Ateneo Barcelonés, con un ciclo de conferencias lulianas, alguna de las cuales fué publicada en el

---

(97) Barcelona, 1928. En el mismo año, el P. Miguel de Esplugas publicó su libro *La vera efigie del "Poverello" de Asís,* en el cual hay que registrar algunas alusiones lulianas.

(98) Son los trabajos antes citados: *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul-lià,* de J. RUBIÓ BALAGUER; *Un nou manuscrit de la "Doctrina pueril",* de R. DE ALÓS-MONER, y *Els caràcters de la filosofia franciscana i l'esperit de Sant Francesc,* de TOMÁS CARRERAS Y ARTAU.

(99) Véase: R. D'ALÒS-MONER, *VI Centenari de la mort de Ramon Lull. Moviment lulià (1915-1920),* en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans,* 1915-1920, páginas 880-2.

(100) *Memoria presentada per l'Institut d'Estudis Catalans als Excms. Srs. President de la Diputació i Alcalde de Barcelona sobre la celebració del VI[e] centenari de la mort de Ramon Lull,* Barcelona, 1914.

(101) *Programa-sumario del curso "Ramón Lull",* por TOMÁS CARRERAS Y ARTAU, y *Memoria-resumen del curso 1914-1915* (donde se reseña dicho curso y se da una noticia de la "Exposición"), Universidad de Barcelona, cátedra de Ética, 1915. Véase un extracto del citado curso y una reseña de la "Exposición" en la revista *Renaixement,* Barcelona (núms. correspondientes de enero a mayo de 1915), y una noticia de la mentada "Exposición" en el *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans,* 1915-1920, pág. 882.

(102) Publicó la *Vida coetania,* según el ms. del British Museum, y trabajos de J. Miret y Sans y otros citados anteriormente.

*Butlletí* de la misma entidad (103). Todo ello, sin contar diversos artículos publicados en algunas revistas y en la prensa diaria.

La conmemoración del séptimo centenario del nacimiento del Doctor Iluminado, celebrado en 1935, dió motivo a una de las manifestaciones más esplendorosas del lulismo contemporáneo. Nos referimos a la *Miscel-lània Lul-liana* (Barcelona, 1935), propulsada y dirigida por el ilustre e infatigable lulista P. Martí de Barcelona, O. M. Cap. Contiene esta publicación una serie de trabajos lulianos debidos a E. Wohlhaupter, S. Galmés, C. Ottaviano, P. José M.ª Pou, J. H. Probst, P. B. M.ª Xiberta, P. Martí de Barcelona, L. Klaiber, J. M.ª Millàs Vallicrosa, J. Avinyó, J. Vincke, J. Rius, P. Agustí de Monclar, P. Andreu de Palma, M. Sponer, F. de B. Moll, P. E. Longpré, R. d'Alós Moner, H. Wieruszowski, F. Valls y Taberner, y los autores de la presente obra (104). Es de notar que en la mayor parte de estos trabajos se estudian aspectos diversos de la filosofía luliana y sus derivaciones, con una importante contribución inédita a la historia del lulismo. Vista en su conjunto, esta obra acusa un sentido de madurez en los estudios lulianos. También la revista barcelonesa *La Paraula Cristiana* dedicó, en octubre de 1934, un número extraordinario al centenario, con trabajos de lulistas nacionales y extranjeros (105).

21. Hemos de dar, finalmente, una idea del movimiento luliano extranjero, a partir de lo que hemos denominado el renacimiento de los estudios lulianos, el cual, según vimos, comienza muy entrada ya la segunda mitad del siglo XIX. Nos fijaremos especialmente en las directrices que ofrece el lulismo filosófico en Francia, en Alemania, en Inglaterra y Estados Unidos, y en Italia.

El lulismo en Francia, menos extenso que en Alemania, presenta una nota característica, es a saber: un esforzado y repetido intento de síntesis de la filosofía luliana, no circunscrita precisamente al Arte general, sino considerada en sus diversos aspectos, encuadrada históricamente dentro de la filosofía franciscana. Responde a este propósito la obra principal del profesor J. H. Probst, discípulo de Picavet, intitulada: *Caractère*

---

(103) José Casadesús, *El Arte magna de Raimundo Lulio* (inserta en el *Butlletí de l'Ateneu Barcelonés,* julio-septiembre de 1916; tirada aparte, Barcelona, 1917)

(104) Omitimos los títulos de los trabajos, por haber sido todos ellos citados en el curso de la presente obra.

(105) *Ramon Lull i el concepte de l'art en l'edat mitjana,* por A. Rubió y Lluch; *Ramon Lull, plasmador del nostre idioma,* por Salvador Galmés; *La universalitat de Ramon Lull,* por E. Allison Peers; *Antics fons lul-lians a Paris,* por R. de Alós-Moner, y *La poesia de Ramon Lull,* por Giovanni M.ª Bertini.

*et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle* (Toulouse, 1912), que antes hemos criticado (106). Complemento de esta obra es una serie numerosa de trabajos en los que dicho autor insiste en el doble carácter popular y franciscano de Lull filósofo (107), o estudia los orígenes ideológicos, el fundamento y también el carácter de la mística luliana, a veces a la luz de la actual psicología religiosa (108), o subraya la unidad y la universalidad de la filosofía luliana (109), o descubre el fondo caballeresco en la persona y en la obra del Doctor Iluminado (110). Todo ello, aparte de sus estudios acerca del lulismo de R. de Sebonde (Sibiuda) a que nos hemos referido anteriormente (111).

Por su parte, el P. E. Longpré, O. F. M., en su gran estudio *Raymond Lulle,* inserto en el *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant- Mangenot (París, 1926), ha acentuado la nota franciscana de la filosofía luliana hasta el punto de quedar desenfocado y sin relieve el aspecto lógico y del Arte general, aun siendo, por lo demás, este estudio uno de los más completos acerca de la filosofía del Doctor Iluminado.

Finalmente, E. Gilson, siquiera no haya tratado expresamente de Lull, ha contribuído eficazmente a la revalorización de la filosofía luliana, a la que alude frecuentemente en sus profundos estudios sobre la filosofía de San Buenaventura y la filosofía franciscana en general (112), además de haber dado cabida a los estudios lulianos dentro de su colección seriada de *Études de philosophie médiévale* (113).

Dentro de esa dirección franciscana, cabe registrar, además de las referencias anteriores, una nutrida bibliografía sobre la mística luliana.

---

(106) Véase nuestro juicio acerca de esta obra y de la del P. Longpré, que mencionamos a continuación, en el cap. VI, Introducción, núm. 3, n. 3, pág. 235 del tomo I.

(107) *Ramon Lull, philosophe populaire catalan et franciscain* (en *Criterion*, 1926-7, vol. II, págs. 387-406, y vol. III, págs. 182-210).

(108) *La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplació,* 1914 (en los "Beiträge" de Bäumker); *L'amour mystique dans l'"Amic e Amat" de Ramon Lull,* 1917; *Lull, mystique, pour l'action,* 1935; *Ramon Lull's Mystik, ihre Grundlage, ihre Form,* 1935. Citados detalladamente estos trabajos en el cap. XVI, § III, núm. 22, n. 159, pág. 578 del tomo I.

(109) *Lull champion de l'Unité, par inspiration et par tradition* (en *Miscel-lània Lul-liana,* Barcelona, 1935).

(110) *Le Bienheureux Ramon Lull, chevalier par hérédité et par vocation,* Mallorca, 1943.

(111) En el cap. XX, nota 107, pág. 143, del presente tomo.

(112) *La Philosophie de Saint Bonaventure,* París, 1924, y *La Philosophie franciscaine* (en la publicación conmemorativa *Saint François d'Assise,* París, 1927).

(113) Hemos de citar aquí, por la atención que presta a los temas lulianos, la revista *Études Franciscaines* de los Padres franciscanos franceses.

El *Libre d'Amic e Amat* ha sido objeto de insistentes traducciones (114), debidas a Marius André (115), autor también de una vida de R. Lull (116), a A. de Barrau y Max Jacob (117) y Gaston Etchegoyen (118), quien, basado en dicho libro, ha hecho un conjunto de observaciones sobre la mística luliana (119). P. Pourrat ha estudiado a Lull como místico (120), y el jesuíta P. J. de Guibert ha descrito el método de las tres potencias en el *Art de contemplació* de R. Lull (121). En fin, G. Goyau incluye a Lull entre sus miniaturas franciscanas (122).

Toda esa interpretación místico-franciscana no ha quitado, sin embargo, el interés por el Arte general. Hecho significativo es la traducción francesa del *Ars brevis* (123). Bajo otro respecto, P. Glorieux, en una reciente obra, presenta a R. Lull al lado de los maestros en Teología de París, en el siglo XIII (124).

Otras contribuciones lulianas hemos de mencionar todavía. Ligado con el lulismo, Ch. Jourdain ha descrito un colegio oriental en París, en el siglo XIII (125). L. V. Delisle dió a conocer el testamento de R. Lull juntamente con el de Arnau de Vilanova (126). El P. Michel Bihl, O. F. M., ha hecho estudios de bibliografía luliana (127). En

---

(114) *Blanquerne l'anachorète, ou 365 questions et réponses de l'ami et de son bien-aimé, par le B. Raymond Lulle,* Genève, 1890 (con la traducción latina).

(115) *Le livre de l'Ami et de l'Aimé, de Raymond Lulle,* Bruxelles, 1897. Hay otra edición de París, 1921.

(116) *Le Bienheureux Raymond Lulle,* París, 1900.

(117) *Livre de l'Ami et de l'Aimé: petits cantiques d'amour dialogués,* París, 1919.

(118) *Versets choisis du Livre de l'Ami et de l'Aimé* (en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome,* París, 1920, vol. XXXVIII, páginas 197-211).

(119) *La Mystique de Raymond Lulle d'après "Le Livre de l'Ami et de l'Aimé"* (en *Bulletin Hispanique,* 1922, vol. XXIV, págs. 1-17).

(120) *La spiritualité chrétienne,* 2.ª ed., París, 1925, t. III, págs. 124-7.

(121) *La méthode des trois puissances et l'"Art de contemplation" de R. Lulle* (en *Revue d'Ascétique et de Mystique,* Toulouse, 1925, t. VI, págs. 366-78).

(122) *Figurines franciscaines,* París, 1921.

(123) *Ars Brevis.* Traduit pour la première fois du latin en français, París, 1901.

(124) *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII.ᵉ siècle,* París, 1935, II, págs. 147-191.

(125) *Un collège oriental à Paris au XIII.ᵉ siècle* (dentro de su libro: *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age,* París, 1888). En el último capítulo de esta obra, dedicado a Giordano Bruno, aporta datos interesantes para apreciar la influencia de R. Lull sobre el filósofo de Nola.

(126) *Testaments d'Arnaud de Villenueve et de Raymond Lulle* (en *Journal des Savants,* París, junio de 1896).

(127) *Le B. Raymond Lulle. Études bibliographiques* (en *Études Franciscaines,* t. XV, 1906, págs. 328-45).

fin, han publicado textos lulianos J. H. Probst (128), el P. Longpré (129), Morel-Fatio (130) y el bolandista P. B. de Gaiffier (131).

Como se comprende por este resumen, el actual renacimiento luliano francés, acentuadamente filosófico, invalida por completo las predicciones contrarias al Lull filósofo de Littré-Hauréau, estampadas en el vol. 29 de la *Histoire littéraire de la France.*

22. El resurgimiento de los estudios lulianos en Alemania se debe principalmente a cuatro factores, a saber: la filología románica, la escuela filosófico-medievalista de Cl. Bäumker, la escuela histórico-medievalista de H. Finke y los centros culturales franciscanos. Las aportaciones lulianas de cada uno de ellos responden al sentido y dirección de sus especiales actividades.

Los primeros estudios lulianos, dentro del actual período de resurgimiento, proceden del campo de la filología románica. En 1858 publica A. Helfferich su celebrado estudio sobre la significación de R. Lull en la literatura catalana (132), al cual siguen, intermitentemente, otros trabajos debidos a los filólogos romanistas Konrad Hofmann (133), G. Soldan (134), Gottfried Baist (135), R. Otto (136), W. Brambach (137) y Bernhard Schädel (138).

El profesor H. Finke, en sus *Acta Aragonensia* (Berlín, 1908, pági-

---

(128) Como apéndice a su obra principal, inserta cuatro capítulos del *Blanquerna* y cuatro capítulos del *Art de contemplació,* según ms. de Munich, y además extractos (también según ms. de Munich) de los siguientes tratados filosóficos: *Libre de anima racional, Libre de Angels y Liber de Affatu.*

(129) *Liber de acquisitione terrae sanctae* (en *Criterion,* Barcelona, 1927, vol. III, págs. 266-78). Además ha dado cuenta detallada de *Le Ms. 500 de Reims et le "De adventu Messiae" de R. Lull* (en *Miscel-lània Lul-liana,* Barcelona, 1935).

(130) *Proverbes rimés de Ramón Lull* (en *Romania,* XI, 1882, págs. 188-202).

(131) *Vita Beati Raimundi Lulli* (nueva edición crítica, en *Analecta Bollandiana,* 1930, págs. 130-178).

(132) *Raymond Lulle und die Anfänge der Catalonischen Literatur,* Berlín, 1858 (véase ROGENT-DURAN, *ob. cit.,* núm. 411.)

(133) *Ein katalanisches Tierepos von Ramon Lull,* München, 1872 (versión alemana del texto catalán del *Llibre de les Bèsties*).

(134) Edita la misma obra según un ms. de Londres (en *Jahrbuch für romanische und englische Sprache und Literatur,* N. F., Bd. I, 1874).

(135) Disputa con Morel-Fatio sobre el nombre "Blanquerna", 1880.

(136) *Bemerkungen über Ramon Lull* (en *Zeitschrift für romanische Philologie,* vol. XI, 1888, págs. 511-23). Trata temas poéticos.

(137) *Des Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV. Jahrhunderts,* Karlsruhe, 1893. (Descrito, y reproducidas las ilustraciones del original, en *El Breviculum i les miniatures de la vida d'en Ramón Lull de la Biblioteca de Karlsruhe,* por J. RUBIÓ, publicado en el *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya,* vol. III, págs. 73-88).

(138) Estudió el catalán antiguo de R. Lull (1911).

na 871 y sigs.) dió a conocer documentos lulianos, pero además incitó a algunos de sus discípulos a explorar temas relacionados con la actuación de R. Lull o de interés para la historia del lulismo.

La organización de los estudios de filosofía medieval, en Alemania, ha renovado el interés por la filosofía luliana. En 1891 aparece el primer cuaderno de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, colección de textos y estudios, publicados por Clemens Bäumker, continuados con la colaboración de von Hertling y de M. Baumgartner, y más tarde de M. Grabmann. El mismo Bäumker ha puntualizado, con gran penetración, la verdadera significación y la parte original de la filosofía luliana (139). Aparte algunas aportaciones propias (140), los *Beiträge* han contribuído a dar la pauta de los actuales estudios filosófico-lulianos en Alemania.

No hay, en efecto, en el actual movimiento literario alemán una obra de síntesis sobre R. Lull y la filosofía luliana; pero podemos registrar, en cambio, una serie de contribuciones muy doctas y de positivo valor. Otto Keicher ha estudiado, con juicio ecuánime, la posición de R. Lull frente a la filosofía arábiga (141). Konrad Häbler, además de una importante aportación bibliográfica (142), ha bosquejado una historia del lulismo, que comprende hasta el año 1500 (143). Consideración especial merecen los estudios del Dr. Adam Gottron, tan familiarizado con los archivos de Cataluña y Mallorca; estudios referentes a la idea luliana de la Cruzada (144), a la edición de Maguncia y a la escuela lulista maguntina (145) y a la bibliografía luliana (146). Dignas de mención son tam-

---

(139) *Die europeische Philosophie des Mittelalters* (incluído en el volumen *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2.ª ed., Berlín, 1923). Insertamos el juicio de Bäumker en el cap. XIV, § IV, núm. 18; pág. 477 del tomo I.

(140) Los estudios de O. Keicher y J.-H. Probst, que se citan en otro lugar. También en la *Patristische und scholastische Philosophie*, de B. GEYER (Berlín, 1928), así como en otros recientes tratados de historia de la filosofía medieval, se encuentran sucintas exposiciones de la filosofía luliana.

(141) *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Münster, 1909.

(142) *Bibliografía ibérica del siglo XV*, vols. I y II, Leipzig, 1903-17.

(143) *Ramon Lull und seine Schule*, Leipzig, 1921.

(144) *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín, 1912.

(145) *L'Edició maguntina de Ramon Lull*, Barcelona, "Institut d'Estudis Catalans", 1915; *Die mainzer "Lullistenschule" im 18. Jahrhundert* (en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1923); *Zur Geschichte der Mainzer Lull-Ausgabe* (en *Franziskanische Studien*, 1916, III, págs. 214-35 y 379-96).

(146) *El Catàleg de la Biblioteca lul-liana del Convent de Franciscans de Mallorca* (en *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, vol. VI, págs. 146-224, Barcelona, 1924); *Neue Literatur zu Ramon Lull* (en *Franziskanische Studien*, Münster, 1924, vol. XI, págs. 218-21).

bién las investigaciones de M. Grabmann sobre el averroísmo latino y el papel que en su impugnación le cupo a R. Lull (147). Berthold Altaner, O. F. M., ha tratado de la coacción y de la libertad de la creencia en la teoría misionera de R. Lull (148), y de la efectividad de alguno de los acuerdos interesados por el Doctor Iluminado en el Concilio de Viena (149). El Dr. Ludwig Klaiber ha estudiado las recientes traducciones del *Libre de Amic e Amat*, al propio tiempo que preparaba la versión alemana de esta obrita (150), y ha escrito un breve y metódico resumen de las actividades lulianas en Alemania a partir de Nicolás de Cusa (151). El Dr. Johannes Vincke, en un jugoso estudio, proyecta nueva luz sobre los motivos de la actitud de Eymerich ante el lulismo (152). E. Wohlhaupter ha estudiado el aspecto jurídico del *opus* luliano (153). Hemos de mencionar, finalmente, el artículo de Hartmann sobre R. Lull en el *Kirchenlexikon* (2.ª ed., 1895) y el de O. Zöckler en la *Protestantische Realenzyklopädie* (vol. IX, 1902).

Hemos aludido antes a los centros franciscanos y hemos citado los *Franziskanische Studien*, que se editan en Münster. La reciente y pujante revista *Wissenschaft und Weisheit*, dedicada al estudio de la filosofía franciscana sistemática y actual, que se edita en München-Gladbach (Renania), presta especial atención a los asuntos lulianos (154).

23. El actual movimiento luliano en Inglaterra refleja las peculiares disposiciones del temperamento británico, cultivador del género biográfico y autobiográfico, humanista y ensayista. Dicho movimiento concen-

---

(147) *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, München, 1931, antes citado.

(148) *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus* (en *Historisches Jahrbuch*, XLVIII, págs. 586-610).

(149) *Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312)* (ibíd., LIII, 1933).

(150) *Neuere Übersetzungen des "Buches vom Liebenden und vom Geliebten"* (en *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona, 1935.)

(151) *Ramon Lull und Deutschland* (en *Gesammelte Ansätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, I. R., 5 Bd., págs. 219-29), que hemos utilizado en parte.

(152) *Lull und Eymerich* (en *Miscel·lània Lul·liana*).

(153) Véase la nota detallada de sus trabajos jurídico-lulianos en el cap. XVII, § II, núm. 9, n. 46; pág. 624 del tomo I.

(154) Véase en el número de julio de 1935: *Raymund Lull und der Geist seiner Philosophie*, por Tomás Carreras y Artau. El número de octubre de 1935 lo es de homenaje a R. Lull, en el VII Centenario de su nacimiento, y contiene los siguientes trabajos: *Raimundo Lulio's Ars magna*, por H. H. Cramer von Bessel; *Ramon Lull's Mystik, ihre Grundlage, ihre Form*, por J. H. Probst; *Die metaphysischen Grundlagen der lullschen Philosophie*, por Tomás Carreras y Artau; *Lullistische Literatur der Gegenwart*, por Ramón d'Alòs-Moner, y una transcripción del texto: *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici*, por Marianus Müller, O. F. M.

tra primordialmente su interés en la persona y la vida de R. Lull—el Lull místico y misionero—, antes que en la doctrina y el sistema lulianos.

Alma de este movimiento es el gran hispanista y profesor de la Universidad de Liverpool, E. Allison Peers, quien, aparte de numerosas y cuidadas traducciones de obras del Doctor Iluminado (155) y de una serie de estudios lulianos (156), es autor del celebrado libro *Ramon Lull. A Biography* (Londres, 1929), hoy por hoy la mejor biografía que se ha escrito sobre el polígrafo mallorquín, susceptible, sin duda, de ser completada con las nuevas investigaciones, pero difícilmente superable en cuanto a la factura y a la certera visión del personaje. El autor, bien informado de la literatura catalana y española en general, impuesto de la inmensa bibliografía luliana, y que además ha recorrido los "lugares lulianos" de Mallorca, ha compuesto una obra viva y animada, en la que, como fluyendo de la actuación del héroe, se ve aparecer toda la floración doctrinal que constituye el sistema luliano. Lull se nos presenta, en esta biografía, con sus dos inseparables cualidades: su *universalidad* y su *actualidad* para la vida moderna; dos tesis que el autor ha desarrollado más tarde amorosa y separadamente (157). Esta obra de A. Peers, cuya aparición fué saludada como un acontecimiento dentro del lulismo contemporáneo, constituye una pieza indispensable para el lulismo filosófico de nuestros días.

Al lado de esa óptima labor luliana de A. Peers, encontramos una serie de trabajos de desigual valor. Tales son los estudios biográficos de W. T. A. Barber (158), de Arthur Edward Waite (159), de S. M. Zwemer (160) y H. W. Weitbrecht (161). Elsie K. S. Smith ha novelado la figura del Doctor Iluminado (162), y Havelock Ellis ha procurado en-

---

(155) *The Book of the Lover and the Beloved,* translated... with an introductory essay, London, 1923; *The Art of Contemplation,* translated... with an introductory essay, London, 1925; *Thoughts from Blessed Ramón Lull for every day,* compiled, London, 1925; *Blanquerna, a thirteenth-century romance,* translated... with an introductory essay, London, 1926; *The Tree of Love,* translated... with an introductory essay, London, 1926; *The Book of the Beasts,* translated, London, 1927.

(156) *Lullian Studies,* en *Bulletin of Spanish Studies,* 1924-6, vol. II, págs. 73-80 y 119-126; vol. III, págs. 3-9, 121-8 y 159-165.

(157) *La universalitat de Ramon Lull* (en *La Paraula Cristiana,* Barcelona, 1934, vol. XX, págs. 340-350), y *L'actualité de Raymond Lulle* (en *La Revue de Catalogne,* Marseille, 1929, vol. I, págs. 8-14).

(158) *Raymond Lull, the Illuminated Doctor,* London, 1904.

(159) *Raymund Lully, Illuminated Doctor, alchemist and Christian mystic,* London, 1922.

(160) *Raymund Lull, first missionary to the Moslems,* London-New York, 1902.

(161) *Raymond Lull and six centuries of Islam,* London, 1915.

(162) *Don Raimon, a story of Raymund Lull,* London, 1919.

cuadrarla dentro de la psicología nacional española (163). Hay que registrar también la traducción inglesa, por William Caxton, del *Libre del Orde de Cauayleria* (164).

En general, la figura de R. Lull despierta simpatía en Inglaterra, sobre todo en relación con el franciscanismo. El gran escritor G. K. Chesterton, a propósito de su *San Francisco de Asís,* ha formulado certeros juicios sobre R. Lull (165).

Como una extensión del espíritu inglés, bien que con alguna modalidad propia, R. Lull ha sido objeto de estudio en los Estados Unidos de América, el país del pragmatismo y de la filosofía de la acción. Así, F. L. Frost se ha interesado por el *Art de contemplació* (166); en tanto que Robert E. Speer, en una conferencia dada en la Vanderbilt University, ha presentado al Doctor Iluminado como uno de los grandes conductores del mundo (167).

24. En Italia el lulismo contemporáneo no se presenta como un movimiento compacto y ordenado, sino un tanto esporádico (168). Los hogares más constantes del lulismo hay que buscarlos en los centros franciscanos, con sus órganos periódicos de expresión, a saber: *Studi Francescani,* de Florencia; *Vita Francescana,* de Génova; *Collectanea Franciscana,* de Asís, y *Archivum Franciscanum Historicum* y *Biblioteca della Terra Santa e dell' Oriente francescano,* de Quaracchi. También algunos hispanistas se han interesado por los asuntos lulianos. En los últimos años, algunas tesis doctorales sobre temas lulianos han sido presentadas en la Universidad Gregoriana de Roma (169).

Dentro de una dirección prehispanista, Gazzino publicó en Génova (1877) los *Canti di Bartolomeo Gentile*, discípulo del lulista Jaime Janer, y Felice Tocco, uno de los editores de Giordano Bruno, en *Le fonti più*

---

(163) *Ramon Lull at Palma,* en *The Soul of Spain,* London, 1908, páginas 191-222.

(164) *The Book of the Order of Chivalry.* Translated and printed by William Caxton from a French version of Ramón Lull's "Le Libre del Orde Cauayleria", together with Adam Loutfut's Scottish transcript. Edited by Alfred T. P. Byles, London, 1926.

(165) *San Francisco de Asís,* versión española de M. MANENT, Barcelona, 1925, cap. VIII, pág. 213.

(166) *The "Art de Contemplació" of Ramón Lull,* Baltimore, 1903.

(167) *Some great leaders in the world movement,* New-York, 1911. La conferencia sobre Lull ocupa las págs. 13-53.

(168) Véase: P. MIGUEL BATLLORI, S. J., *La obra de Ramón Lull en Italia,* Palma de Mallorca, 1943, págs. 32-6, y *El lulismo en Italia* (Ensayo de síntesis), Madrid, 1944, págs. 534-7, a quien seguimos principalmente ahora.

(169) Citamos algunas de estas tesis doctorales en el capítulo XV, § II, núm. 18, n. 107; pág. 507 del tomo I.

*recenti della filosofía del Bruno* (1892), subrayó la influencia de R. Lull. Pier Enea Guarnerio publica, en 1908, un tratado *De la doctrina dels infants,* que da como luliano, y escribe sobre un manuscrito ambrosiano, falsamente atribuído a R. Lull (170). En 1917 Pietro Egidi publica una serie de documentos sobre los trabajos de R. Lull en Nápoles para convertir a los musulmanes cautivos. En 1924, Caramella publica su trabajo sobre el lulista genovés Bartolomeo Gentile. Por su parte, el gran hispanista Arturo Farinelli ha aportado datos interesantes sobre la difusión de las obras de R. Lull en Italia (171).

Dentro de un lulismo más estricto, han estudiado a Lull como misionero, los PP. Golubovich, O. F. M. (172), y Gonzalo Valls, O. M. F. (173), y, también, Frediani, La Cava y otros. Han tratado temas de teología luliana los mallorquines P. Samuel de Algaida, O. M. Cap. (174), y Padre Salvá, T. O. R. En un breve y certero trabajo (175), Vittorio Longo ha estudiado a Lull filósofo, a quien proclama "uno de los salvadores más eficaces del pensamiento de la civilización latina frente a las infiltraciones mahometanas", poniendo de relieve la profunda humanidad de su figura, que sintetiza vigorosamente las aspiraciones dispersas e informes de su época, al propio tiempo que reconoce que "el fervor místico era el centro y el secreto de esa renovación cultural".

Consideración especial merecen los trabajos bibliográficos del profesor de la Universidad de Roma Dr. Carmelo Ottaviano, a los cuales nos hemos referido en otro lugar de la presente obra (176).

Alrededor de la conmemoración del séptimo centenario del nacimiento de R. Lull se produjo una floración de trabajos lulianos. Toffanin señaló el papel del Doctor Iluminado en *La storia dell' umanesimo* (Nápoles, 1933); el hispanista napolitano Eugenio Melé y el P. Umile da Génova, O. M. Cap., dieron a conocer dos traducciones distintas del *Libre de*

---

(170) P. E. GUARNERIO, *Contributo agli studi lulliani,* en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans,* 1908, págs. 497-519.

(171) *Giornale storico della letteratura italiana* (dentro del t. II de *Italia e Spagna,* 1929), y en sus *Viajes por España y Portugal.*

(172) P. GOLUBOVICH, O. F. M., *B. Raimondo Lullo,* en *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano,* Quaracchi, 1906, vol. I, páginas 361-392.

(173) Fr. G. VALLS, O. F. M., *L'ideale missionario del B. Raimondo Lullo, Terziario Francescano, Martire a Bugia,* en *Studi Francescani,* Firenze, 1926, XII, págs. 117-128.

(174) *Christologia Lulliana* (en *Collectanea Franciscana,* abril de 1931).

(175) *Un originale filosofo medioevale: Raimondo Lull,* Torino, 1926.

(176) Véase el capítulo IX, § 1, núm. 2, notas 12 y 29; págs. 275 y 277 del tomo I.

*Amic e Amat* (177); el hispanista de Florencia Mario Casella dedicó a Ramón Lull un trabajo de síntesis en la *Enciclopedia Italiana* (1934); Coronadi estudió en *Archivum Romanicum* (1932) el códice provenzalizante del *Fèlix,* conservado en la Vaticana, y el profesor Giovanni M. Bertini, continuador en Turín de la obra hispanista de Farinelli, escribió concienzudamente sobre *La poesia di Raimondo Llull* (Milán, 1934), y publicó en el *Bulletin Hispanique* (1939) una versión castellana desconocida del *Libre de Amic e Amat.*

Como una supervivencia italiana de centurias anteriores, y a pesar de la sentencia definitiva de la crítica en esta materia, en los últimos años ha reverdecido la devoción a Lull considerado como alquimista (178).

Como últimas manifestaciones lulistas hay que citar la obra del franciscano profesor P. Gemelli, *Il Franciscanesimo* (1935), donde está bien encuadrada la figura de R. Lull, y el folleto de divulgación de Wladimiro Babucci, *Raimondo Lullo,* publicado en 1941 (179).

25. No queremos terminar el presente estudio sobre la filosofía luliana e historia filosófica del lulismo sin hacernos eco de dos aspiraciones.

---

(177) *Il libro dell' amico e dell' amato di Ramon Lull.* Versione, introduzione e commento di E. Melé. Lanziano, Carabba, 1932; *Ramon Lullo. Il libro dell' Amico e dell' Amato.* Traduzione del P. Umile da Genova, O. M. Cap.; Genova, *Vita Francescana,* 1932.

(178) Enrico Cardile reproduce *Il trattato della quinta esenza* (Todi, 1924) sin siquiera dudar de su autenticidad, y del mismo modo procede el filósofo Evola en *La tradizione ermeneutica* (Bari, 1933).

(179) Fuera de los cuadros arriba establecidos, hemos de citar todavía: a la hispanista H. Wieruszowski, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu* (en *Miscel·lània Lul·liana*); a Rachel Boorjstrom, *Ramon Lull: El libre del Orde de Cavayleria. Introducció* (en *Mediterraneum,* Mallorca, 1943), que ha traducido dicha obra al sueco; al Prof. Dr. J. Vinar, de la Universidad de Praga, que ha tratado temas de medicina luliana, y al danés Holgar Rafn, que escribió sobre Lull con motivo del VI Centenario de su muerte.

Asimismo mencionamos aquí, no habiéndolo hecho a propósito de la cultura española, a la que se incorporó en 1940, al franciscano alemán P. Erardo W. Platzeck, a quien se deben profundas y originales exposiciones de la teología y de la mística de Ramón Lull en sus tres artículos: *Al margen del lulista P. Antonio R. Pascual, O. Cist.,* en *Analecta Sacra Tarraconensia,* Barcelona, 1941, págs. 183-197; *Lulismo en Nicolás de Cusa. Observaciones del P. A. R. Pascual, O. Cist., sobre lulistas alemanes,* en *Revista Española de Teología,* Madrid, 1941, págs. 731-765, y 1942, págs. 257-324; y *La vida eremítica en las obras del Beato Raimundo Lulio,* en *Revista de Espiritualidad,* Madrid, 1942, págs. 61-79 y 117-142. También su fundamental estudio *El pensar armónico,* aparecido originariamente en forma de artículos en la revista *Verdad y Vida* (Madrid, 1943, I, nn. 1-4), y recientemente en publicación aparte (Madrid, 1945), contiene interesantes puntos de vista sobre la doctrina luliana (véanse, especialmente, las págs. 43-46, 85-100 y 119-122 de esta última).

Requerimos, en primer lugar, la continuación de la *Bibliografía* de Rogent y Duran (180), previamente revisada en alguna de sus partes. Hay que acometer, por otro lado, la impresión de las obras latinas inéditas de R. Lull, trámite indispensable para preparar una edición crítica y completa de las *Obras latinas* del Doctor Iluminado, que substituya a la gran edición maguntina, incompleta, suspecta en cuanto a los fines que la presidieron, de difícil acceso siempre y hoy más que nunca a los estudiosos lulianos e historiadores de la filosofía. Esta edición completa de las obras latinas, abierta a todos los vientos de la investigación—parecidamente a la gran edición de Quaracchi de las obras completas de San Buenaventura—sería, juntamente con la magnífica edición de las *Obres catalanes de R. Lull,* editadas en Mallorca, el más adecuado monumento levantado al Doctor Iluminado.

---

(180) Nuestro llorado amigo e insigne lulista Ramón de Alós-Moner había ido reuniendo, a este objeto, numerosos materiales.

PARTE QUINTA

# LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV

# CAPÍTULO XXIV

## LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIV

### I

### Perspectiva general

Desplazamiento del interés filosófico en el siglo XIV. — Los nuevos problemas lógicos, psicológicos y epistemológicos. — Los problemas políticos. — Direcciones filosóficas fundamentales: la antítesis de tomismo y escotismo, por un lado; de realismo y nominalismo, por otro. — Repercusión de estas varias corrientes en España.

1. El momento culminante del escolasticismo medieval ocurre, indudablemente, en el siglo XIII. En él aparecen una pléyade de ilustres pensadores, mentalidades a la vez originales y profundas, que abordan con denuedo los temas más arduos de la especulación teológico-metafísica. El estudio de este siglo merece, por lo mismo, una consideración excepcional a base del tratamiento monográfico de grandes figuras. Con el siglo XIV se inicia, por el contrario, un cambio fundamental en la orientación del pensamiento europeo. La cultura latino-eclesiástica, fatigada por el esfuerzo gigantesco desplegado en el siglo anterior, pierde su genialidad creadora y se reconcentra paulatinamente en sí misma hasta exagerar, en un proceso de interna disolución, sus matices diferenciales. Dos síntomas muy claros revelan esa decadencia intelectual del siglo XIV en el campo de la filosofía: el desplazamiento del interés hacia nuevos temas y la rivalidad de las varias escuelas.

Por un curioso fenómeno de atavismo cultural, resurge en el primer plano de la preocupación filosófica el problema de los universales, en la respuesta al cual se delinean originariamente las posiciones antitéticas de

los realistas, o sea, de los pensadores que continúan las tradiciones doctrinales del siglo anterior, y de los nominalistas, o sea, de los adherentes a la nueva doctrina inaugurada por Occam. Pero, gracias a la influencia hegemónica de este filósofo—con quien se cierra la serie de los grandes pensadores medievales—el problema de los universales se replantea, no desde el punto de vista lógico-metafísico, sino preferentemente en el terreno de la psicología y de la teoría del conocimiento. Mientras la filosofía anterior se había lanzado audazmente a especular sobre Dios y el orden ontológico en relación con Dios, es decir, sobre el mundo del ser en general, los pensadores trecentistas se preguntan, más bien, cuál sea la génesis de nuestros conceptos y qué esfuerzo realiza el sujeto al adquirirlos. Esta nueva posición entraña, en el fondo, un desinterés por la metafísica, a la par que revela una creciente curiosidad por los actos del espíritu y el misterio del conocimiento humano. De hecho, la filosofía del siglo XIV es pródiga en análisis psicológicos; en ella se vuelve a la vieja querella agustiniana de la distinción o identidad entre el alma, las potencias y los actos, se intenta la delimitación y clasificación sistemáticas de las actividades anímicas y nace el delicado problema de la diferenciación psíquica individual. Por otra parte, la reflexión epistemológica aquilata el concepto de "experiencia", y aún más concretamente el de "experiencia interna", en relación con el concepto de "ciencia"; se quiere establecer la exigencia de que todo saber sea obtenido por vía racional, o, por el contrario, se quiere afirmar la posibilidad de un saber experiencial (dualidad de racionalismo y misticismo). En todo caso, parece una tarea urgente la de examinar la solidez y valor probatorio de los argumentos tradicionalmente aducidos para sentar la existencia de Dios, del alma, etc. (criticismo). En cuanto a la filosofía práctica, el interés del siglo XIV viene monopolizado por las cuestiones suscitadas en torno a la unidad y organización interna de la etnarquía cristiana: origen de la autoridad papal y prerrogativas de ésta frente a la comunidad cristiana y sus órganos representativos, como el Concilio (lucha de la teocracia contra la democracia), y relaciones entre el Papado y el Imperio; ambas cuestiones son, más bien, teológicas, si bien se rozan con otras políticas de notorio alcance (1).

(1) Sobre el desarrollo general y caracteres de la filosofía en el siglo XIV, véanse los estudios de C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV.e siècle* (*Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Cracovia, 1922), y *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV.e siècle* (ibid., 1926). Puede, asimismo, consultarse el artículo del P. MANDONNET, *La Théologie dans l'ordre des Frères Prêcheurs*, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. VI, cols. 896-901.

2. En su desarrollo exterior, el hecho más relevante en la filosofía del siglo XIV es la aparición y robustecimiento de escuelas rivales que se disputan la hegemonía universitaria y cultural: tomistas y escotistas y, frente a ambas tendencias tradicionales, los nominalistas. Cada escuela tiene su Doctor: Tomás de Aquino, Escoto, Occam, y se ampara en una Orden o estamento eclesiástico: dominicos, franciscanos, clérigos seculares. La interna unidad del pensar cristiano, por cuya síntesis tanto habían laborado los espíritus más representativos del siglo XIII con su procedimiento de las concordancias se escinde ahora en direcciones diversas, en las que se acusan con extraordinaria viveza los contrastes doctrinales.

Muy poco sabemos todavía del desenvolvimiento, ciertamente importante, que esta filosofía europea ha tenido en la España del siglo XIV. Al parecer, la tendencia nominalista ha contado con escasos representantes a todo lo largo de él; por lo menos, resulta difícil en extremo obtener informaciones acerca de la misma. En cambio, es dable vislumbrar, siquiera en sus líneas generales, el desarrollo de las otras dos escuelas, no ya sólo en las Órdenes de Predicadores y Franciscanos, que marchaban a la sazón a la cabeza de los estudios, sino aun en las de Carmelitas y Agustinos, que se adaptaron a las nuevas modalidades de la vida religiosa en comunidad. De la actividad filosófica desplegada en las Facultades de Artes quedan asimismo escasas muestras, a las que habremos de referirnos a propósito de Sebastián de Aragón.

## II

### EL TOMISMO

La anónima *Summa totius logicae Aristotelis.* — Consolidación del tomismo en la Provincia dominicana de Aragón. — Maestros españoles de la Orden, en París. — Principales escritores tomistas. — Nicolás Eymerich. — San Vicente Ferrer. — Pedro de Aragón y la introducción del tomismo en Armenia.

3. La primera tradición doctrinal de carácter teológico-filosófico que arraigó en España en el siglo XIV fué el tomismo. Una temprana muestra de él se nos ofrece en la *Summa totius logicae Aristotelis,* un opúsculo de ignorado autor, que fué compuesto, al parecer, en los primeros años del siglo XIV. La *Summa* refleja con fidelidad las nuevas corrientes peripatéticas introducidas en la filosofía cristiana por los maestros dominicos, hasta el punto de que llegó a ser tenida por un escrito auténtico de Santo Tomás en la propia Edad Media e impresa más tarde en el último tomo de sus obras editadas en Roma en 1570 (2). Pero la crítica moderna la ha declarado apócrifa. Grabmann (3) la atribuye a un dominico español anónimo, si bien aventura la hipótesis de que sea el maestro Pedro Alfonso, a quien en el catálogo de Stamms le es adjudicada la paternidad de un compendio de lógica (4); pero esto son conjeturas sin fundamento. Anteriormente, Prantl (5) había hecho notar que el autor de la *Summa*

---

(2) En el tomo 17, *Opuscula,* fols. 14v-35v.

(3) *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI* († *1277*), en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* München, 1936; págs. 24-26.

(4) Este Pedro Alfonso es el burgalés, que algunos autores confunden con Pedro Hispano (véase, sobre esta confusión, el cap. III, § I; págs. 103-4 del tomo I).

(5) PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* III, Leipzig, 1867, págs. 250-7, en quien nos basamos para nuestro resumen doctrinal de la obra.

utilizó ejemplos tomados del habla vulgar de Castilla (6). Añadamos que de la misma pluma había salido también otro opúsculo titulado *De hypotheticis syllogismis* (7).

La *Summa* está inspirada en la tendencia general albertino-tomista, si bien su autor no desdeña utilizar muchas doctrinas de detalle, así como fórmulas y versículos, de uso corriente en las Escuelas de Artes de la época, por el estilo de las que encontramos en las *Summulae* de Pedro Hispano. Certeramente, el objeto capital de la lógica es puesto en la demostración silogística, lo cual conduce, por una parte, a cercenar del tratado los Tópicos y la Sofística, y por otra, a dividirlo interiormente con arreglo a los elementos resultantes del análisis del silogismo. Ante todo, se acomete el estudio de los universales y, en relación con él, el de las categorías. El autor se atiene a la doctrina porfiriana tradicional de los cinco predicables, pero la proyecta sobre un fondo tomista al distinguir una doble existencia del universal en la mente y en las cosas; la distinción viene precisada por las expresiones *dici de* y *esse in*, respectivamente. La controversia sobre la *unitas formae* es resuelta de acuerdo con Santo Tomás, y, por lo mismo, el principio de individuación es señalado en la *materia signata*, sin arredrarse ante las consecuencias teológicas de la doctrina, especialmente en la angelología; cada ángel—se dice—es, no un individuo, sino una especie. A propósito de las categorías, el autor se detiene mucho en el estudio del ser, del cual afirma que no es un género, sino una noción transcendental; para su ejemplificación utiliza el clásico Árbol de Porfirio, si bien le pone algunos reparos. Clasifica las diez categorías aristotélicas en absolutas—las tres primeras—y relativas—las demás—. Trata con amplitud de la cantidad, de la cualidad y de la relación; de los otros seis accidentes se ocupa en forma de comentario a la doctrina de Gilberto de la Porrée.

La misma mescolanza de doctrinas aristotélico-tomistas con otras asimiladas de la tradición lógica occidental se advierte en el estudio del juicio. Después de distinguir entre *enunciatio* y *propositio*, son enumeradas, con Boecio, cinco especies de juicios. Tanto en la exposición general del juicio, como en las teorías especiales de la oposición y equivalencia de juicios, son utilizados los versos memorísticos, de uso a la sazón en las escuelas. La modalidad de los juicios es tratada por extenso, también con empleo de recursos gráficos y mnemotécnicos; es definido escrupulo-

(6) "... hoc idem facimus nos in logica vulgari, nam dicimus *el correr mío*, ubi littera *el* est articulus..."

(7) "... de quibus... diffuse dixi in libro, quem feci de hypotheticis syllogismis..."

samente el *modus* y es introducida la distinción entre las proposiciones *modales de dicto* y *modales de re*.

La silogística ocupa, como es natural, la parte más extensa de la *Summa*. El autor empieza por sentar el concepto tradicional de la argumentación; pero en seguida distingue, con Boecio, dos formas capitales de la misma, a saber: la *inventio* y el *iudicium*, de las cuales sólo la última—dice—ha sido desenvuelta por Aristóteles en su *Analítica*. La silogística se basa en los dos principios del *dictum de omni* y *dictum de nullo*. Admite, sin embargo, que en ocasiones (por ejemplo, cuando se quiere invalidar la fuerza probatoria de algunos silogismos), no se echa mano de ninguno de los dos. Con este motivo se desarrolla una curiosa teoría del *syllogismus conversivus* y se introduce la doctrina tradicional de la conversión lógica. Cree innecesaria la conversión de la universal negativa en otra particular, e imposible la conversión de la particular negativa. En cuanto a la doctrina de las figuras y de los modos silogísticos, propone algunas modificaciones. Pasando por alto la cuestión de si existe o no una cuarta figura, el autor se atiene simplemente a los consabidos versos *Barbara, Celarent*, etc., para mostrar la existencia de combinaciones inútiles—*inutiles coniugationes* las llama—. Tales son las que se desprenden, no sólo de dos premisas negativas o de dos particulares, sino también de dos premisas singulares o de dos indefinidas. Además de los catorce modos resultantes para la primera, segunda y tercera figuras, admite en cada una de ellas modos "indirectos" que se obtienen al convertir la conclusión en la forma que proceda. En la primera figura pone tres de ellos, a saber: *Bamalip, Calemes* y *Dimatis*, rechazando por improcedentes los otros dos, *Fesapo* y *Fresisom*. En la segunda figura pone dos modos indirectos, que denomina *Cesaro* y *Camestros;* y en la tercera admite otros tres, que se obtienen por conversión simple de los modos directos *Darapti, Disamis* y *Datisi*. A Boecio le reprocha su olvido de los modos indirectos en la segunda y tercera figuras.

A la silogística siguen otras doctrinas complementarias: un capítulo *de inventione medii*, una exposición muy amplia de los silogismos hipotéticos y una doctrina de la demostración, calcada en los *Últimos Analíticos* de Aristóteles y en el Comentario de San Alberto a los mismos.

4. En los territorios de la Corona de Aragón el tomismo había llegado, al comenzar el siglo XIV, a un grado de difusión considerable, debido en gran parte a la labor docente de los lectores dominicos de filosofía y teología en el convento barcelonés de Santa Catalina. En tanto es así, que, cuando Arnaldo de Vilanova declaró la guerra al tomismo (8),

(8) Véase el capítulo V, § II; págs. 207-214 del tomo I.

se halló enfrentado a un verdadero ejército, *exercitus bicolor,* es decir, la Orden de Predicadores, que en masa se aprestaba a la defensa de su gran Doctor. Los acuerdos del primer capítulo, celebrado por la nueva Provincia en 1309 en Zaragoza, acabaron de realizar la unidad doctrinal en el seno de la Orden. De esta unificación cabe derivar dos consecuencias históricamente importantes: por una parte, la solidez y fuerza expansiva de su posición doctrinal defendida colectivamente por todos los miembros de una comunidad tan prestigiosa, que permitió a Nicolás Eymerich burlarse de las invectivas de los lulianos y de las acometidas del poder real; y por otra, la falta de mentalidades originales que sobre el acervo común de las doctrinas proyectaran nuevos y personales puntos de vista.

A esta escuela tomista pertenecen ilustres dominicos aragoneses, catalanes y mallorquines seleccionados por la Orden para adquirir el grado de Teología en la Universidad de París, donde ocuparon la cátedra reservada a los extranjeros que Santo Tomás había desempeñado unos decenios antes. Las lecciones universitarias y los demás escritos de estos maestros peninsulares yacen, en su gran mayoría, en el olvido, perdidos o ignorados entre los fondos de los viejos archivos; tan sólo una previa rebusca y examen de ellos permitirá intentar, con alguna esperanza de éxito, la reconstitución de la marcha ideológica del tomismo trecentista en sus representantes hispanos. De éstos, en la lista de maestros dominicos en teología comenzada por Esteban de Salanhac y continuada por Bernardo Gui y otros cronistas de la Orden (9) aparecen citados los siguientes nombres:

el aragonés Domingo de Alquézar, fallecido en el convento de Zaragoza a mediados de noviembre del año 1301;

el mallorquín Romeu de Bruguera, promovido a maestro en París en 24 de junio de 1307, quien pocos días después empezó su curso en la Universidad. Intervino por aquellos días en el asunto de los Templarios (10); y más tarde, de regreso a su patria, fué designado prior en la Provincia de Aragón;

el zaragozano Juan Fort, famoso por su saber, a quien el capítulo general de la Orden celebrado en Barcelona en 1323 designó para desempeñar la cátedra de Teología en París. Había tomado el hábito y cursado

---

(9) H. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert,* publicado en *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* vol. II, págs. 165-248.

(10) H. Finke, *Papstum und Untergang des Templeordens,* Münster, 1907; II, pág. 49.

estudios en el convento de Huesca, y fué el quinto provincial de Aragón elegido por el capítulo de 1314 en Valencia (11);

el castellano Lupo o López, a quien el Papa Clemente VI concedió privilegio de que se licenciara en Montpellier; profesó en París hacia 1329 o 1331;

el mallorquín Nicolás Rosell (1314-1362), quien en 1326 tomó el hábito en el convento balear; fué lector de teología en el convento de Barcelona, desde donde pasó a enseñar la misma disciplina en el Sacro Palacio de Aviñón. Profesó, asimismo, en París. Fué prior de su provincia, inquisidor general de Aragón y, más tarde, cardenal de San Sixto (12);

el catalán Bernardo Armengol, quien intervino en tonos conciliadores en las controversias suscitadas entre lulistas y eymericianos;

y Juan Gomir, que fué también provincial en Aragón, promovido a maestro por la intervención especial del Papa Inocencio VI.

A la lista precedente, que podríamos considerar oficial, añadiremos otros dos nombres: el de Guillermo Conill, "... hombre doctíssimo, que por serlo tanto lo avía assignado la Orden en el capítulo general tenido en Perpiñán año de 1360 para leer sentencias esse mismo año en París, y para leerlas allí mismo el año de 1361 lo avía también assignado en el capítulo general tenido en Rothomago (Reims) esse propio año..." (13), y el de Pedro Correger, maestro mallorquín, a cuyas enseñanzas en aquella catedral nos hemos referido anteriormente (14).

Junto a estos maestros parisienses, el núcleo más selecto de la intelectualidad en la provincia dominicana de Aragón, habría que poner un crecido número de lectores que desempeñaron las cátedras de filosofía y teología en las escuelas conventuales de la Orden y aun en otros centros culturales fuera de la misma (15). Las Universidades de Lérida y

---

(11) Una noticia biográfica se hallará en Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores,* Barcelona, 1599, vol. I, cap. X, págs. 22-23.

(12) Bover, *Biblioteca de escritores baleares*. Sobre este ilustre dominico consúltese el estudio de Ramón de Alós, *El Cardenal de Aragón Fray Nicolás Rosell* (Ensayo biobibliográfico, seguido de un apéndice de documentos inéditos). Publicaciones de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid, 1912.

(13) Diago, *ob. cit.*, pág. 47.

(14) Véase el capítulo I, § IV; pág. 57 del tomo I. Sobre este teólogo, pueden consultarse: el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. III, pág. 544; el artículo de E. Aguiló para identificación de los personajes citados por Turmeda en sus *Cobles de la divisió del regne de Mallorques* (*Museo Balear,* 1885), y el publicado por el P. Samuel de Alcaida en *Miscel-lània Tomista* (Barcelona, 1925, págs. 361-390).

(15) Sobre estos centros culturales, véase lo que dijimos en el capítulo I, § IV, pág. 55 y sigs. del tomo I; especialmente en el núm. 22.

Huesca y las catedrales de Barcelona, Tarragona, Valencia, Tortosa, Seo de Urgel y Palma de Mallorca, así como la escuela del Sacro Palacio de Aviñón, se beneficiaron con frecuencia de las enseñanzas de los lectores dominicos. Los cronistas de la Orden nos han conservado los nombres de muchos de ellos (16).

Algunos de estos maestros escribieron obras notables. En la imposibilidad de establecer una lista completa de los escritores dominicos del siglo XIV pertenecientes a la provincia de Aragón, nos referiremos a unos pocos que sobresalieron en su tiempo, a saber:

Juan Tomás, quien intervino en las disputas teológicas acerca de la Concepción Inmaculada de María, a título de "monzonista", es decir, de partidario de Juan de Monzón, y sostuvo, hacia 1390, una polémica por escrito con un franciscano catalán (17);

Jaime de Cesulis, autor del curiosísimo *Scacorum ludus seu de moribus et officiis nobilium,* una obra en la que aplica el juego del ajedrez a la explicación del orden moral y político, sumamente divulgada en los siglos XIV y XV y traducida a casi todas las lenguas vulgares de Europa. De su autor, cuya auténtica patria se ignoraba, dice un manuscrito casi coetáneo de Ripoll, que era "religioso dominico en Barcelona" (18).

Y, finalmente, los maestros en teología Nicolás Eymerich, Juan de Monzón y San Vicente Ferrer, a quienes, junto con el misionero en Armenia Pedro de Aragón, vamos a dedicar una mención especial.

5. Del primero de los cuatro nos hemos ocupado con alguna extensión al reseñar sucintamente los principales episodios del primer movimiento antiluliano que él suscitó y del cual fué el principal mantenedor (19). Fué entonces diseñada ocasionalmente la posición doctrinal de Eymerich en los antípodas de la ideología luliana. Se engañaría, empero, quien quisiera restringir a este solo aspecto negativo y polémico la personalidad de este notable filósofo y teólogo (20). Bastaría con decir que,

---

(16) Véase, sobre todo, DIAGO, *ob. cit.*, lib. I, caps. 21 y 28; lib. II, caps. 31, 40, 41, 88, 92, 93, 95-97, 99, y otros muchos lugares.

(17) FRANZ EHRLE, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters,* München, 1919, págs. 19-23.

(18) F. VALLS Y TABERNER, *Códices manuscritos de Ripoll,* Madrid, *Revista de Archivos,* 1931, pág. 47.

Sobre este interesante escritor político, véese la noticia general de FÉLIX LAJARD en *Histoire littéraire de la France,* vol. XXV, 1869, págs. 9-41. y las sugestivas indicaciones publicadas por LYNN THORNDIKE y LESTER KRUGER BORN en la revista *Speculum,* vol. II, 1927, pág. 384, y vol. III, 1928, págs. 491-493 y 499, nota 1.

(19) Véase, anteriormente, el capítulo XVIII, § III.

(20) Sobre Nicolás Eymerich pueden consultarse, además de las fuentes citadas en el capítulo XVIII, las siguientes: A. TOURON, *Histoire des hommes illustres*

en el seno de su Orden, Nicolás Eymerich gozó fama de ser uno de los grandes maestros de teología, según unánime testimonio de autores nacionales y extranjeros.

Nacido en Gerona en 1320, profesó a los catorce años en el convento de aquella ciudad, donde, bajo la celosa dirección del Beato Dalmacio Moner, fué educado y cursó sucesivamente Filosofía, Teología, Sagrada Escritura y Cánones. Su principal cargo fué el de Inquisidor general en la Corona de Aragón, para el que fué nombrado en sustitución de Fr. Nicolás Rosell, al ser éste promovido al cardenalato, y que conservó hasta su muerte ocurrida en 1399, pese a las intermitencias, contrariedades y limitaciones sufridas en su desempeño. Autor fecundísimo, su nombre ha quedado incorporado a la historia de las ideas por un doble aspecto: a título de polemista antiluliano, según vimos, y como teórico del procedimiento inquisitorial en su capital obra *Directorium inquisitorum.* La personalidad de Eymerich resulta, sin embargo, mucho más compleja; fué, entre otras cosas, un escriturista consumado, que glosó casi todo el Nuevo Testamento, un excelente biógrafo y un canonista insigne. En su juventud se dedicó con fervor a la filosofía; y a los treinta años de edad había compuesto una *Lógica*, muy celebrada en su tiempo y de la que el impresor barcelonés Pedro Posa lanzó una edición incunable en 1498 (21), un libro *De principiis naturalibus* y un *Tractatus in I librum Physicorum Aristotelis*, dedicado al maestro dominico Fr. Arnaldo de Fedavia. De su denodada actuación pública contra toda suerte de supersticiones nos quedan no sólo los abundantes vestigios conservados en el *Directorium inquisitorum,* sino además un tratado especial contra los astrólogos y nigrománticos, otro contra los alquimistas, otro contra los invocadores de demonios y varios opúsculos destinados a combatir el profetismo de los joaquimitas y de los espirituales. Por fin, Eymerich pertenece a la literatura política por sus opúsculos en defensa de los Papas de Aviñón (22). A la muerte de Gregorio XI, a quien acompañó en 1377 en su viaje a Roma, compuso una violenta diatriba contra la elección de Urbano VI,

---

*de l'Ordre de St. Dominique,* París, 1745, vol. II, págs. 632-649; la monografía de EMILIO GRAHIT Y PAPELL, *Catalanes ilustres. El inquisidor Fray Nicolás Eymerich,* Gerona, 1878, que contiene una lista de sus escritos, y el reciente estudio de ROCCO RICOZZI, *L'inquisiteur Nicolas Eymerich (1320-1399). Sa vie et ses oeuvres* (*École Nationale des Chartes,* Positions de thèses... de 1936; Nogent le Rotron, 1936, páginas 151-160).

(21) Sobre un ejemplar de esta rarísima edición, conservado en Londres, véase a STEPHEN GASELEE, *An unrecorded spanish incunable,* London, 1923 (From the Transactions of the Bibliographical Society), págs. 305-306.

(22) H. FINKE, *Drei spanische Publizisten aus den Anfängen des grossen Schismas,* inserto en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* I, págs. 181-7.

que inicia la abundante literatura polémica suscitada en torno al cisma. Poco después escribió, por encargo de Clemente VII, un *Tractatus de potestate papali*, en el que defiende la superioridad del poder papal sobre cualquiera otra autoridad existente en la tierra. A sugestión de Benedicto XIII se opuso más tarde a las veleidades democráticas de los universitarios parisienses, veleidades concretadas en el escrito que elevaron al rey de Francia Carlos VI en 6 de junio de 1394 (23), con dos opúsculos en los que rechazaba la demanda de abdicación del Papa; y a la réplica de la Universidad contestó todavía con unas *Responsiones*. Cabe, pues, ver en Nicolás Eymerich al teólogo oficial de la curia papal, defensor autorizado de la concepción teocrática del poder eclesiástico tan tenazmente defendida en todos los terrenos por los pontífices de Aviñón.

6. Contemporáneo de Nicolás Eymerich, y comparable a él en algunos aspectos, es el aragonés Juan de Monzón (24), quien, por su inflexibilidad de carácter, provocó un grave conflicto en la Universidad de París. Antes de ser destinado por su Orden a leer allí la teología, había enseñado la filosofía en los conventos de su provincia; de él se conservan todavía manuscritas, en la Biblioteca Nacional de Madrid, unas *Glossulae super librum Perihermeneias* (25). Desempeñó asimismo la cátedra de teología en la Seo de Valencia, inmediatamente antes de San Vicente Ferrer. El nombre de Juan de Monzón va asociado a las luchas teológicas entabladas en el siglo XIV en torno a la creencia de la Concepción Inmaculada de la Virgen María. La opinión adversa a esta creencia fué exteriorizada, hacia el año 1387, por Juan de Monzón en el curso de sus lecciones universitarias en París (26) y motivó una repulsa oficial de aquella Facultad de Teología, representada por el canciller Pedro d'Ailly. Fué formalizada entonces una lista de catorce proposiciones (27) atri-

---

(23) Este escrito, redactado por Pedro d'Ailly, Gilles des Champs y Nicolás de Clemanges, proponía los tres caminos practicables para la resolución del cisma: la renuncia de ambos Papas, la sentencia arbitral de una comisión nombrada al efecto o la reunión de un concilio general. (Sobre este documento véase a L. PASTOR, *Historia de los Papas en la época del Renacimiento*, trad. esp., lib. I, cap. II; vol. I, pág. 306). Los opúsculos de Nicolás Eymerich son, probablemente, de fecha anterior.

(24) Una noticia, no muy extensa, sobre Juan de Monzón puede verse en FRANCISCO DIAGO, *ob. cit.*, pág. 41.

(25) Véase el artículo del P. V. BELTRÁN DE HEREDIA en *La Ciencia Tomista*, vol. 34, 1926, pág. 96.

(26) Sobre la opinión de Juan de Monzón, véase a FRANZ EHRLE, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, 1919, págs. 19-23).

(27) Véanse en el documento oficial publicado por DENIFLE-CHATELAIN, *Chartu-*

buídas a Juan de Monzón, que la Universidad se creyó en el deber de censurar. El episodio adquirió significación doctrinal en un doble aspecto: ante todo, porque en él se ventiló el predominio del tomismo o del nominalismo en la enseñanza de la teología; en segundo lugar, porque de simple escaramuza degeneró en batalla campal de dos grandes potencias culturales, a saber: la Universidad de París y la Orden de Predicadores. Aun cuando las susodichas catorce proposiciones revistieran alcance teológico, algunas de ellas transparentaban una actitud filosófica muy clara. Las proposiciones sexta, séptima y octava, por ejemplo, afectaban de lleno al problema, a la sazón muy discutido, de la necesidad o de la contingencia en los seres creados (28). Según Juan de Monzón, la tesis de que algún ser creado o algunos seres creados son pura y absolutamente necesarios, no repugna a la fe. Ni siquiera es imposible pensar que un ser necesario sea causado. Antes bien, resulta más conforme a la fe pensar que existe algún ser pura y absolutamente necesario por debajo del primer ser, que pensar lo contrario, es decir, que únicamente el primer ser es necesario. Frente a estas tesis, tan próximas al averroísmo y peligrosas para la fe, los teólogos nominalistas, con su jefe Pedro d'Ailly a la cabeza, lograron que prevaleciese la concepción contingentista. Juan de Monzón fué condenado oficialmente. Contra él, además, Pedro d'Ailly escribió, por encargo de la Universidad, un tratado para rebatir sus opiniones (29). Sobrevino entonces un estado de tirantez con la Orden de Predicadores, la cual, creyendo ver en las actuaciones de la Universidad un ataque encubierto contra su gran doctor, Santo Tomás de Aquino, abonó la conducta de Juan de Monzón. Los nominalistas replicaron que la doctrina de Santo Tomás no había sido involucrada en la condenación, aparte de que muchas tesis tomistas eran perfectamente discutibles. Como, a pesar de las explicaciones, la Orden persistiera en su actitud, la Universidad acordó excluirla de su seno. La exclusión de los maestros dominicos decretada por la Universidad duró más de quince años, desde 1387 hasta 1403, en que quedó zanjada la diferencia.

---

*larium Universitatis Parisiensis,* III, págs. 491-6. En el mismo lugar, págs. 486-533, está la serie de las actuaciones practicadas por la Universidad en dicho asunto.

(28) Dicen así textualmente: "6. Ponere aliquod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem. — 7. Necesse esse non repugnat esse causatum. — 8. Magis est consonum fidei ponere aliquid citra primum esse absolute et simpliciter necesse esse, quam ponere ipsum sine aliqua addicione esse necesse esse."

(29) *Tractatus ex parte Universitatis Parisiensis pro causa Fidei contra quendam Fratrem Johannem de Montesono Ord. Praed. editus a Petro de Alliaco Episcopo et Cardinali Cameracensi circa annum 1388.* Inserto por DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* I, 2, París, 1728, págs. 75-129.

7. Otra interesante y compleja figura de este tiempo es San Vicente Ferrer (30), el famoso orador de muchedumbres que intervino asimismo en el desarrollo del cisma de Occidente en sentido conciliador y de pacificación de los espíritus. Tanto o más que a la historia europea, pertenece este personaje a la historia española por su decisiva intervención en el compromiso de Caspe, que adjudicó la corona vacante de Aragón a un vástago de la dinastía castellana, y por haber promovido la extirpación del judaísmo mediante sus predicaciones y las nuevas polémicas tenidas a presencia del Papa Benedicto XIII, de las que ya se habló (31).

Menos conocida es la significación intelectual de este ilustre valenciano, que desde su juventud influyó poderosamente en las corrientes ideológicas de su Orden. De su enseñanza de la Lógica en el convento de Lérida por los años de 1370 y 1371, subsisten el tratado *De suppositionibus terminorum* y la *Quaestio solemnis de unitate universalis* (32). En el primero empieza por establecer la relación de las ideas a los términos y por examinar las cinco propiedades a éstos inherentes, es a saber: la suposición, la ampliación, la restricción, la alienación y la apelación. Se-

---

(30) Acerca de San Vicente Ferrer, aunque existen numerosas biografías, como las de Sanchís Sivera, Almela Vives y otros, falta todavía un estudio definitivo. El P. H. Farges, que consumió largos años en recoger noticias y documentos sobre San Vicente, recorriendo en peregrinaje las mismas rutas seguidas por el Santo en sus años de predicación apostólica, publicó en 1901 su *Histoire de Saint Vincent Ferrier,* en dos volúmenes, que fué traducida al castellano por A. Polo de Bernabé (Valencia, 1903). Posteriormente, el P. Farges publicó otros dos volúmenes de *Œuvres de Saint Vincent Ferrier* (París, 1909). Sobre la documentación y los textos compilados por el P. Farges, el P. Matthieu-Maxime Gorce publicó su folleto *Les bases de l'étude historique de Saint Vincent Ferrier* (París, 1924), que es una guía excelente para los investigadores, y más tarde su monografía *Saint Vincent Ferrier (1350-1419),* en la colección *Les Saints* (París, Lecoffre, 1935). Para orientación, consúltese asimismo a F. Martínez y Martínez, *Algo de bibliografía valenciano-vicentista,* Valencia, 1919-1920. Un estudio doctrinal de San Vicente Ferrer puede verse en J. Torras y Bages, *La Tradició Catalana,* lib. II, cap. III (3.ª ed., Barcelona, 1913, págs. 273-307).

(31) Véase el capítulo I, § III, págs. 49-50 del tomo I. Sin embargo, el P. Segismundo Brettle, en su obra *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass,* 1924, pág. 105, ha negado la autenticidad del *Tractatus contra perfidiam judaeorum,* que atribuye a Jerónimo de Santa Fe.

(32) El P. Farges publicó por vez primera ambos escritos en el vol. I de las *Œuvres de Saint Vincent Ferrier,* que ya hemos citado. El P. Brettle ha negado también su autenticidad; pero ésta viene corroborada por el testimonio del historiador Ranzano, contemporáneo de San Vicente. En el ms. 3.368 de la Biblioteca Nacional de Madrid, del siglo XIV o XV, se contienen ambas obras, y la atribución es inequívoca (véase el artículo del P. V. Beltrán de Heredia en *La Ciencia Tomista,* vol. 34, 1926, pág. 97).

guidamente pasa a analizar la primera y principal de estas cinco propiedades, la suposición, en la que se contiene la acepción o significado del término y se presupone, por tanto, una actividad del espíritu. Lo cual da pie para distinguir un triple aspecto en el estudio de la suposición, es a saber: la idea, la palabra que la expresa y el acto del espíritu que enlaza la idea a la palabra. Al considerar cómo el espíritu despliega su actividad en el empleo de las suposiciones al objeto de abarcar mediante ellas la realidad, desemboca en un franco realismo. Frente a Occam, que subraya la participación del espíritu en el proceso ideativo, Vicente Ferrer destaca el carácter representativo inherente a las ideas, y por este camino avanza hasta concluir la existencia de una realidad dada sobre la que el espíritu elabora sus propios conceptos. En la defensa de esta posición sigue una vía equidistante del nominalismo y del realismo extremo, y toma por modelos a Santo Tomás de Aquino y a Hervé Nedelec. En la disputa sobre la unidad del universal, su autor aborda los problemas críticos y metafísicos implicados en aquélla: monismo o pluralismo de la sustancia, individuación de los seres, etc., desentrañando hasta las últimas consecuencias su concepción realista moderada.

Menos original parece ser San Vicente Ferrer en la teología, que profesó públicamente en la catedral de Valencia durante los años 1383 a 1389, y, más tarde, en el Sacro Palacio en Aviñón. En la última de aquellas fechas fué promovido al grado supremo de *magister*. Sus ideas teológicas han sido un calco fiel de las de Santo Tomás, con arreglo a las normas de su Orden. De él cuentan sus biógrafos que, al viajar, llevaba siempre consigo un manuscrito de la *Summa* que en constantes lecturas fué anotando copiosamente de su mano; tan interesante manuscrito se guardó, por lo menos hasta el siglo XVIII, en el convento de Alcañiz, y fué utilizado, con otros varios, en la edición de la *Summa* que vió la luz en Mallorca el año 1774, en la cual se reproducen tres de las muchas anotaciones originales de San Vicente (33).

Atento a las exigencias de orden práctico, escribió para sus hermanos en religión el *Tractatus vitae spiritualis* (34), en el que propugna un ascetismo jugoso y humano, basado en la práctica sincera de los consejos evan-

---

(33) SAMUEL D'ALGAIDA, *Una edició de la "Summa" amb notes de S. Vicens Ferrer*, en la revista *Criterion*, II, Barcelona, 1926, págs. 441-445.

(34) Existen numerosas ediciones, antiguas y modernas, de este tratado; el P. Farges lo incluyó, asimismo, en el volumen I de las *Œuvres*. Ha sido traducido a varios idiomas. Una versión castellana fué mandada publicar por Cisneros en 1510. Hay otra francesa reciente del P. Bernardot, impresa en 1918. La autenticidad del *Tractatus de vita spirituali* es indudable, pero es totalmente imprecisa la fecha de su composición.

gélicos como medios seguros de elevación del alma a Dios. El tratado consta de tres partes. En la primera sienta "Los fundamentos de la vida espiritual", que sitúa en la pobreza voluntaria, el amor del silencio y la pureza de corazón. La segunda describe "La práctica de la vida espiritual" mediante la virtud de la obediencia y, sobre todo, la de la mortificación en el comer y beber, en el dormir, en el estudio, en la oración, en el ejercicio del santo ministerio y en las tentaciones. La tercera parte se titula: "Resúmenes y máximas espirituales", y en ella expone principalmente una escala de la perfección que permite elevarse hasta Dios. Tanto como a la inteligencia, estas máximas hablan al corazón y excitan los afectos. El *Tractatus vitae spiritualis* ha sido comparado con los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola, con los que presenta algunas analogías. Pero cabe decir, con mayor exactitud, que el *Tractatus* refleja una modalidad de la vida mística, floreciente en las comunidades dominicanas del siglo XIV. Vicente Ferrer no desprecia la ciencia, como Tomás de Kempis; antes bien, recomienda el estudio, que, junto con la predicación, forman el espíritu del buen Predicador. A diferencia de Gersón, rehuye el misticismo solipsista y pretende que las virtudes individuales florezcan en el ambiente social de la comunidad religiosa, para cuyo desenvolvimiento dicta minuciosas reglas. Es un hecho sabido que este ascetismo religioso de San Vicente Ferrer se exacerbó en los años de su predicación apostólica, en los que propendió marcadamente a la secta de los flagelantes, hasta el extremo de haber originado una seria preocupación a los Padres reunidos en el Concilio de Constanza. Por su encargo, Gersón amonestó a San Vicente Ferrer en un tratado y se lo envió con una carta, a la que Pedro d'Ailly puso una postdata (35); a ella contestó San Vicente con otra en la que se sinceraba de haber compuesto una regla, al parecer muy severa, para la comunidad de flagelantes que solía acompañarle en sus predicaciones (36). En la propia ciudad de Aviñón, un abad benedictino, el flamenco Juan Bernier de Fayt, predicó, hacia este tiempo, un sermón contra los flagelantes (37).

---

(35) El opúsculo de Gersón, intitulado *Adversus sectam flagellantium*, y las cartas acompañatorias pueden verse en las *Gersonii Opera omnia*, edición de 1706, vol. II, págs. 653, 659 y 660.

(36) Estas comunidades han subsistido durante siglos. En Barcelona se publicaron, a mediados del siglo XVI, dos opúsculos titulados *De la Confradía de los Disciplinantes* (1545) y *Ordinacions y establissments pera la cofraria de la Preciosa Sanch de J. C., anomenada dels Disciplinants* (1547). Los ejemplares de estas ediciones y sus manuscritos están hoy totalmente perdidos.

(37) P. FRÉDÉRICQ. *Deux sermons inédits de Jean de Fayt* (*Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1903, pág. 688). Sobre Juan de Fayt, véase a M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium im Mittelalter* (*Sitzungsberichte*

San Vicente Ferrer fué uno de los grandes predicadores de penitencia que en los siglos XIV y XV tronaron contra la decadencia de las costumbres y la debilitación de la fe religiosa (38). El rigor de vida propugnado por San Vicente hállase en función, no sólo de este ministerio extraordinario que él asumió en su época, sino sobre todo de sus arraigadas convicciones de un próximo fin del mundo, que constituyen uno de los temas predilectos de sus sermones. A propósito de la cuestión candente del cisma, en 1380 escribió un gran tratado *De moderno ecclesiae schismate,* en el que, siguiendo las directrices iniciadas por Eymerich, defiende la legitimidad del Papa aviñonés Clemente y ataca duramente la elección de Urbano VI. Su posición doctrinal, inspirada en la obra reciente de Juan de Lignano, es menos absolutista que la de Eymerich, si bien repugna idénticamente las tendencias popularistas que pretendían inmiscuirse en el gobierno de la comunidad religiosa (39). En estas varias producciones literarias de San Vicente Ferrer, aquí reseñadas, se transparentan con bastante fidelidad las tendencias doctrinales de los dominicos españoles en el siglo XIV.

8. Un episodio interesante en la historia del tomismo lo constituye su introducción en Armenia, debida, en gran parte, al esfuerzo de un dominico español llamado Pedro, "*natione Aragonensis*". De este misterioso personaje, de quien nada hemos podido averiguar hasta el momento de su actuación literaria en Armenia, se supone que formó parte de la expedición misionera organizada en Italia, durante el pontificado de Juan XXII, por el obispo dominico Bartolomé de Bolonia, de acuerdo con Juan de Florencia, para responder al llamamiento de Juan Querneci, ardiente partidario de la unión con Roma, en oposición al cisma nacional acaudillado por el armenio Grigor Tatewaçi. Lo cierto es que Fr. Pedro de Aragón perteneció durante más de diez años a la pequeña agrupación de Predicadores instalada en el monasterio de Querna por la munificencia de dos piadosos cónyuges armenios; junto a ellos hacían asimismo vida regular varios indígenas, como el ya citado Juan Querneci, Jaime Thar-

---

*der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* philos.-hist. Abteilung, Jahrgang 1939, Heft 5; págs. 139-149).

(38) Sobre los predicadores de penitencia, véase a L. PASTOR, *Historia de los Papas en la época del Renacimiento,* trad. esp., I, pág. 144. Han sido publicados algunos sermones de San Vicente Ferrer; una colección importante de ellos ha sido editada por J. SANCHÍS SIVERA, *Sermons de Sant Vicens Ferrer,* vols. I y II, Barcelona, *Els Nostres Clàssics,* 1932 y 1934.

(39) H. FINKE, *Drei spanische Publizisten,* etc. (ya citado en la nota 22). Véase, asimismo, VICENTE GENOVÉS, *La política internacional de San Vicente Ferrer,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1943.

gman y otros, constituyendo la original comunidad de los "Unitaristas" o "Hermanos Unidos" de Armenia, que, sin formar parte de la Orden de Predicadores, seguía casi en todo su regla y su disciplina. Iniciada con el cisma la lucha religiosa en Armenia, los "Unitarios" o partidarios de la unidad dogmática y disciplinar con Roma desplegaron una intensa actividad literaria, dando a conocer en el idioma nacional un cuantioso caudal de escritos latinos de teología, apologética, filosofía, derecho canónico, liturgia, etc. El orientador y principal ejecutante de estas varias versiones parece haber sido Fr. Pedro de Aragón, secundado por un tal Juan de Inglaterra. El procedimiento seguido para las versiones recuerda el que pusieron en práctica los traductores de Toledo en los siglos XII y XIII; es decir, se acoplaron por parejas un latino y un armenio, al objeto de obtener así una esmerada traslación del texto. El compañero inseparable de Fr. Pedro de Aragón es Jaime Thargman; la ejecución material de los manuscritos fué encomendada a menudo a un lego oriundo de Tarragona, llamado asimismo Pedro.

La empresa de más empuje a que se lanzó Pedro de Aragón, consistió en la traducción de la Parte III y Suplemento de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Es improbable la traducción de las dos primeras partes de la *Summa,* de las que no se ha hallado ningún manuscrito; y aun cabe colegir que la traducción de la Parte III y del Suplemento haya sido realizada, no de una sola vez, sino por fragmentos, conforme las necesidades de la polémica religiosa iban sugiriendo su conveniencia. En uno de los manuscritos se contienen nada más las cuestiones 1 a 59 de la Parte III, que encierran el tratado de la Encarnación, y en otro, el resto de la misma Parte con el Suplemento, que corresponden al tratado de los Sacramentos de la Iglesia. En el Occidente latino corrían, a principios del siglo XIV, en manos de los Predicadores, fragmentos desgajados de la *Summa* que venían a ser tratados independientes de una determinada materia teológica; y es verosímil que Pedro de Aragón hubiese llevado consigo, al marchar de misionero a Armenia, algunos de tales manuscritos. La sospecha resulta tanto más fundada, cuanto que al mismo Pedro se atribuye la traducción de un tratado *De vitiis* y otro *De virtutibus,* del dominico francés Guillermo Pérauld, a la sazón muy divulgados en Cataluña y Aragón. En la biblioteca del convento de los Padres mequitaristas en Viena se conserva otro manuscrito armenio que encierra la versión de un comentario a la *Isagoge* de Porfirio, a las *Categorías* y al *Perihermeneias* de Aristóteles y a los *Sex Principia* de Gilberto de la Porrée, según extracto realizado por Pedro de Aragón. La versión está fechada en el año de 1344, tres años antes que la de la *Summa.* Otras versiones, debidas

al esfuerzo de nuestro dominico, como la del breviario, un libro de sermones, un tratado jurídico-canónico, etc., no interesan en una historia de la filosofía. Murió Fr. Pedro de Aragón en el monasterio de Querna, a 3 de junio de 1347, ocho días después de haber dado cima a su versión capital de la *Summa Theologica* (40).

---

(40) La totalidad de las noticias referentes a Fr. Pedro de Aragón, misionero en Armenia, está entresacada de las publicaciones del dominico holandés Padre Marc. Ant. van den Oudenrijn, que a continuación se enumeran: *Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae*, en *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vol. XXVIII, 1920, págs. 282-284; *Une ancienne version arménienne de la Somme de St. Tomas*, en *Mélanges Mandonnet*, vol. I, París, 1930, págs. 483-485, y *Eine armenische Übersetzung der Summa Theologica des hl. Thomas im XIV. Jahrhundert*, en *Divus Thomas*, Freiburg, 8 Band, 3 Heft, September 1930, págs. 245-278.

## III

### El escotismo

Esplendor de la filosofía franciscana en España durante el siglo XIV.
Antonio Andrés. — Datos biográficos. — Su Comentario a la *logica vetus*. — El Comentario y las Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles; dudas acerca de su autenticidad. — El Comentario a las Sentencias; su carácter apócrifo. — Doctrinas lógicas de Antonio Andrés.
Otros escotistas catalano-aragoneses: Pedro Tomás, Guillermo Rubió y Francisco Eiximenis. — El franciscano gallego Álvaro Pelayo.

9. Frente al tomismo surge potente en España, en las primeras décadas del siglo XIV, el movimiento escotista iniciado por discípulos inmediatos del Doctor Sutil y que a través de las escuelas conventuales franciscanas prende en seguida en las provincias de Galicia y Aragón. En esta última, sobre todo, la especulación filosófica y teológica de orientación escotista se elevó a un nivel considerable.

El mejor discípulo español de Juan Duns Escoto fué, sin duda, el franciscano Antonio Andrés, apellidado usualmente *doctor dulcifluus* (41). Nació en Tauste (Aragón), hacia 1280, y se supone que vivió hasta mediados del siglo XIV. Se ignoran las peripecias y fechas de su vida. Únicamente se sabe que cursó en la Universidad de Lérida, recién fundada, que enseñó la lógica y la filosofía natural en el convento de Monzón y que pasó a París para obtener el magisterio en Teología, en ocasión del cual siguió las lecciones de Duns Escoto y se convirtió en uno de sus más fieles discípulos. De las explicaciones del maestro tomó abundantes notas y extractos, que utilizó en la redacción de sus propias obras, con tal fidelidad, que comúnmente resulta imposible deslindar su pensamiento del del Doctor Sutil. Él mismo afirma en un memorable *explicit: "verba ejus*

(41) Y, por otros, *doctor dulcissimus et fundatissimus*. Véase a Fr. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, München, 1919.

*(Scoti) in isto scripto frequenter reperies sicut ab ipso tradita scripturae reperiuntur*" (42), y en otro escrito confiesa que lo compuso "*ex dictis magistri Johannis Dons sedentis super cathedram magistralem*" (43). A ello se debe que las obras del minorita español gozaran de gran prestigio y obtuvieran una extraordinaria difusión hasta bien entrado el Renacimiento.

No existe unanimidad acerca de cuáles sean las obras originales de Antonio Andrés ni acerca de la autenticidad o el carácter apócrifo de los textos que le son atribuídos en los manuscritos y ediciones. El malogrado P. Martí de Barcelona, O. M. Cap., en un notable estudio bibliográfico publicado el año 1929 (44), estableció un inventario de unos y otras y recogió valiosas indicaciones para la solución de algunos problemas. Pero subsisten todavía muchas oscuridades, especialmente en cuanto a los textos de metafísica, a propósito de los cuales nos permitiremos aportar de propia cosecha algunas notas complementarias al citado estudio.

La obra más inequívocamente auténtica de nuestro autor es el comentario al cuerpo íntegro de la *logica vetus*, es decir, a la *Isagoge* de Porfirio, a los *Predicamentos* y *Postpredicamentos* de Aristóteles, al libro de los *Seis Principios* de Gilberto Porretano, a los *Perihermeneias* de Aristóteles y al libro de las *Divisiones* de Boecio. Junto con la exégesis textual están las *Quaestiones* sobre temas candentes de lógica surgidas a propósito del comentario (45). Es posible que Antonio Andrés comentara también la *logica nova*, o sea, las restantes partes del *Organon;* por lo menos, abrigó un tiempo este propósito (46). Tal vez sea una primera parte de este nuevo comento el *Tractatus de syllogismo demonstrativo et topico,* que en algunos manuscritos y ediciones acompaña a sus demás escritos

---

(42) *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.*

(43) Citado por el P. Martí de Barcelona, en su estudio sobre Antonio Andrés del que en seguida daremos cuenta.

(44) *Fra Antoni Andreu, O. M.. "doctor dulcifluus" (s. XIV.e)*, en la revista *Criterion*, V, Barcelona, 1929, fasc. 18, págs. 321-346. Notemos la ausencia total de manuscritos y ediciones españoles, que hace sospechar una insuficiencia en la investigación. Posteriormente, el mismo P. Martí señaló un manuscrito de Antonio Andrés en la Biblioteca Nacional de Madrid (véase *Notes descriptives dels manuscrits franciscans de la Biblioteca Nacional de Madrid*, en *Estudis Franciscans*, 1934, pág. 370).

(45) El P. MARTÍ, art. cit., págs. 338-340, cita cinco manuscritos y trece ediciones.

(46) "Quia (favente Deo) jam scripta et expositiones librorum logicae veteris utcumque complevi: antequam ad expositionem novae logicae manum ponam... (Palabras del propio Antonio Andrés en sus *Expositiones super artem veterem*, fol. 102v. col. 1. Citamos por la edición de Venecia, 1517.)

de lógica (47). Es asimismo cierto que compuso *Quaestiones ordinariae* de lógica a guisa de ejercicios escolares, pues en el comentario al libro de Gilberto de la Porrée menciona taxativamente una de ellas, en la que dilucidaba si la forma accidental admite grados intrínsecos en más y en menos (48). En fin, otro escrito indudable de Antonio Andrés son los *Tria principia rerum naturalium* (49).

10. Cuesta mucho, en cambio, hacer la luz sobre las obras de metafísica. En la edición de las *Opera omnia* de Duns Escoto preparada por Wadding y reproducida por Luis Vivès (50) se incluyen tres escritos sobre esta materia, a saber: las *Conclusiones metaphysicae*, la *In XII libros Metaphysicae Aristotelis expositio* y las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicae Aristotelis* (51). El P. Martí de Barcelona, recogiendo los resultados de las más recientes investigaciones, adjudica el primero al maestro español Gonzalo de Balboa (52), el segundo a Antonio Andrés, y admite el tercero como auténtico de Duns Escoto; seguidamente enumera hasta 29 manuscritos y 24 ediciones de la obra de Antonio Andrés (53).

Pero las cosas son más complejas de lo que el P. Martí sospechó. Al comparar la edición veneciana de 1482 por Antonio Strata de Cremona con la también veneciana de 1514 por Gregorio de Gregoriis (54), hemos descubierto que se trata de dos obras distintas, y no de dos ediciones de la misma obra. Aquélla contiene el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, en tanto que ésta contiene las *Cuestiones sobre la Metafísica;* pero las dos se publican como si fuesen de Antonio Andrés. Ambas tienen de común el proemio, que comienza *Girum coeli circuivi sola...*, y algún pequeño fragmento, por ejemplo, la cuestión *Utrum visus faciat magis scire;* pero lo demás del texto discrepa totalmente en una y otra obra.

El *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis*, que tal es el título exacto en la edición de 1482, coincide en su contenido con la *In XII libros Me-*

---

(47) Véase el citado artículo del P. Martí, pág. 341

(48) "... de ista quaestione... multo prolixius determinavi in quadam quaestione ordinaria; ideo hic breviter pertransibo." (*Ob. cit.*, comentario al *De sex principiis*, q. ultima.)

(49) El P. Martí, art. cit., menciona cuatro manuscritos y seis ediciones.

(50) La edición de Wadding está hecha en Lyón, 1639; la de Vivès, en París, 1891-95.

(51) En la edición de París los tres escritos ocupan, respectivamente, el tomo VI, págs. 601-667; el tomo VI, págs. 1-600, y tomo VII, págs. 1-705.

(52) Véase el capítulo IV, § VI, núm. 32; pág. 193 del tomo I.

(53) Art. cit., págs. 328-338.

(54) Corresponden a los núms. 8 y 22 en la relación de ediciones del P. Martí de Barcelona. De ambas existe ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

*taphysicorum Aristotelis* publicado por Wadding y Vivès. El texto del incunable parece establecido con mayor cuidado, pero la edición de París le lleva ventaja en que las citas de Aristóteles no se limitan a la frase inicial, antes bien reproducen el texto íntegro comentado. Por lo demás, en el cuerpo mismo del escrito las discrepancias del texto revisten escasa importancia.

La edición de 1514 ostenta por título: *Quaestiones divinae scientiae super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis;* y, si bien discrepa del escrito anterior, guarda, en cambio, por su contenido, una estrecha relación con las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicae Aristotelis* publicadas por Wadding y Vivès. No se trata de una mera coincidencia doctrinal, sino de una verdadera correspondencia literal, que no alcanza, sin embargo, a la totalidad del texto, sino solamente a partes muy extensas del mismo. Un cotejo entre los índices de las cuestiones que figuran en una y otra obra, da el siguiente resultado:

Libro I. Hay coincidencia plena en las cuestiones 1, 2, 9 y 10. Además, las cuestiones 4, 5, 6, 7, 11 y 12 de la edición de 1514 se corresponden con las cuestiones 3, 4, 5, 6, 7 y 8 de la edición de Vivès.

Libro II. La coincidencia es completa en las cinco cuestiones. Pero la edición de París tiene una cuestión más, intercalada entre la penúltima y la última.

Libro III. La edición de 1514 abarca tres cuestiones, mientras que en la de París sólo hay una, que corresponde a la segunda del otro texto.

Libro IV. Las cuestiones 1, 3, 4 y 6 de la edición veneciana se corresponden con las cuatro primeras de la edición de París.

Libro V. Las cuestiones 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 17 en la edición de Venecia se corresponden, respectivamente, con las 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12 y 14. Además, la cuestión 2 y la primera parte de la 3 se corresponden con la 1; la segunda parte de la 3, con la 2, y una parte de la 16, con toda la 13.

Libro VI. Se corresponden: la 3 con la 1; las 4 y 5 con la 2, y la 6 con la 3.

Libro VII. La coincidencia es perfecta en las cuestiones 1, 2 y 7. Además, las cuestiones 3 a 6 y 10 a 17 de la edición de 1514 se corresponden con las cuestiones 4, 3, 6, 5, 10, 11, 12, 15, 16, 19, 17, 18 y 20 de la edición de París, por este orden.

Libro VIII. La cuestión 5 corresponde a la 1; la 6, a las cuestiones 2 y 3, y la 7, a la 4.

Libro IX. Las cuestiones 1 y 2 de la edición veneciana se corresponden con las 14 y 15 de la edición de Vivès.

No hay correspondencia alguna, en cuanto a las cuestiones, en los libros IX, X y XI, lo cual se explica porque a Duns Escoto suelen atribuírsele nada más nueve libros de *Questiones*. Cabe, en consecuencia, colegir que los tres libros finales en la edición de Vivès sean postizos.

Por lo que hace al texto mismo, prescindiendo de los títulos que encabezan las cuestiones en ambas obras, las coincidencias literales son de muy distinta índole, pues van desde la identidad total hasta la coincidencia en fragmentos, a veces cortos y a veces largos, entre los cuales aparecen interpolados otros textos distintos.

Del cotejo aquí transcrito se concluye sin dificultad que no sólo es problemática la atribución de las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* a Duns Escoto o a su discípulo Antonio Andrés, sino que es lícito poner en duda la integridad de los textos publicados bajo dicho rótulo, toda vez que en parte coinciden y en parte discrepan. Alguno de los dos ¿es el auténtico? ¿O son ambos apócrifos o, por lo menos, interpolados? Nos inclinamos más hacia esta segunda suposición, por algunas razones que ahora añadiremos.

11. En efecto, existen todavía indicios más graves, tanto respecto al *Comentario* como respecto a las *Cuestiones* sobre la Metafísica de Aristóteles, que permiten poner en entredicho no ya sólo la paternidad o la integridad de dichas obras, sino aun su autenticidad. El autor del *Comentario* alardea de una erudición clasicista harto sospechosa. De buenas a primeras, nos encontramos con el mundo clásico redivivo ante nuestros ojos. Así, ya en el comentario a la segunda parte del prólogo es aducida, a través de Aristóteles, la opinión de Simónides y "otros antiguos poetas"; y, en cuanto empieza a comentar el tratado mismo, a seguida de Platón cita la opinión de Parménides y Meliso, aduce la de los pitagóricos y expone por extenso la de Leucipo y Demócrito. Los *antiqui philosophi* y sus opiniones suministran íntegramente su ambiente a la obra, en la que son citados con profusión Anaxágoras, Empédocles, Anaxímenes, Tales, Anaximandro, Heráclito, Hipaso y muchos más. Nótese la importancia atribuída a las opiniones de los poetas, característica del siglo XV: "... en tiempo de los jueces de Israel hubo algunos poetas famosos llamados teólogos... porque en sus poemas hablaban de los principios de las cosas. Fueron tres, a saber: Orfeo, Museo y Lino, y vivieron antes que Tales y muchísimo antes que Aristóteles..." (55). Natural-

(55) "... tempore judicum israel fuerunt apud grecos quidam poete famosi primi in scientia qui theologi dicti sunt eo quod de divinis modo fabuloso quod est proprium poetarum quedam carmina faciebant loquentes etiam de rerum principiis: fuerunt autem tres, ut dicitur, scilicet, Orpheus, qui famosior fuit. 2.us Mi-

mente, no falta la mención de Hesíodo (56), ni tampoco la de Homero, a base de cuyo poema nos cuenta por extenso la historia de Héctor (57). Todo lo cual hace pensar en una burda falsificación renacentista.

Pero si la erudición clasicista que campea en el *Comentario* nos obliga a situar la fecha probable de su composición en el siglo XV, lo mismo nos indica la problemática y la forma expositiva del tratado, en el que se omiten casi por completo los problemas teológicos y aparecen en primer plano los problemas físicos, cosmológicos y matemáticos. Se elude la forma de discusión escolástica con la obligada secuela de las fórmulas *Videtur quod non..., Sed contra..., Ad primum..., Respondeo dicendum...,* etcétera; y, en cambio, la exposición fluye en forma de discurso llano y elegante. Finalmente, en apoyo de nuestras sospechas alegaremos todavía la explícita y reiterada confesión de que el texto es de escuela platónica. En varias ocasiones es usada la fórmula: *"nos, scilicet platonici, dicimus..."* (58). Esta erudición clasicista, ya se ve, no cuadra a Antonio Andrés, tan indigente de ella, que en su comentario a la lógica, con ocasión de citar la secta epicúrea, ilustra el conocimiento de la misma, diciendo que su nombre viene de *epi* y *cus* ¡sic! (59).

Después de cuanto llevamos dicho, es fácil interpretar en su debido alcance la declaración que consta en el epílogo del *Comentario,* de que el autor profesa la doctrina de Duns Escoto, *"cujus fama et memoria in benedictione est: qui pote sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare".* Difícilmente podía haber sido lanzada esta afirmación en la primera mitad del siglo XIV, cuando la escuela escotista se encontraba nada más en sus comienzos, apenas sin conciencia de su peculiaridad y distinción.

12. Estos flagrantes indicios de inautenticidad que se desprenden del análisis del *Comentario* a la Metafísica aristotélica militan asimismo en contra de la autenticidad de las *Cuestiones*, por lo menos del texto publicado por Gregorio de Gregoriis. Los exegetas de Duns Escoto están

---

cheus (sic) 3.us Lirius (!). Et quia fuerunt tempore judicum ut est dictum patet quod diu ante fuerunt quam Thales et multo magis quam Aristoteles qui fuit tempore Alexandri. Isti autem poete sub quibusdam enigmatibus fabularum de natura rerum aliquid tradiderunt. Dixerunt enim..." (Siguen las fábulas de los poetas acerca de la cosmogonía.)

(56) En el libro I, cap. II.

(57) En el libro IV, cap. VIII.

(58) Por ejemplo, en los tres últimos capítulos del libro I.

(59) "... ut dicitur, athenis fuerunt tres secte philosophorum. Una epycureorum dicta ab epi quod est sine et cus, cutis, quia sine cute: qui in delectatione gustus posuerunt felicitatem. Alia fuit stoicorum... Tertia fuit peripateticorum..." (*Expositiones super artem veterem,* fol. 4v., cols. 1-2.)

unánimes en atribuir a Antonio Andrés unas *Cuestiones* de metafísica, que alegan a menudo para aclaración del pensamiento del Doctor Sutil. Sin ir más lejos, los editores de las *Opera omnia* de éste las mencionan taxativamente no sólo en el *apparatus* que precede al texto de las *Quaestiones subtilissimae* antes citadas, sino también en los escolios que ilustran el texto y en las *annotationes* del comentarista irlandés Mauricio, *Mauritius Hibernicus* (60). Pero difícilmente podríamos aceptar el texto de la edición veneciana de 1514 como auténtico. He aquí un indicio inequívoco. En la cuestión 4.ª del libro I, a la pregunta *Utrum ex experimentis generetur ars,* se contesta aduciendo con todo detalle el ejemplo, que Platón pone en el *Menon,* de un niño—en Platón es un esclavo—ignorante en la geometría, que a fuerza de interrogaciones acaba por descubrir principios y conclusiones pertenecientes a esta ciencia (61). Es inverosímil un conocimiento tan cabal de los *Diálogos* platónicos en un autor escolástico de principios del siglo XIV. También el elenco de las cuestiones y la forma silogística retorcida y barroca denuncian una obra de la decadencia escolástica del siglo XV. Asimismo, la terminología resulta demasiado estilizada y preciosista, lo cual se echa de ver en el uso de palabras como *perseitas,* o en la propuesta de distinciones como la de la *univocatio* en lógica, física y metafísica, o en la enumeración de doce grados del conocimiento, a saber: seis sensitivos, a los que corresponden otros tantos intelectivos, enunciados así: intuitivo, abstractivo, *per accidens per oppositionem, per accidens per privationem, per compositionem specierum* y *per accidens indirecte.* Tales retorcimientos terminológicos y doctrinales son impropios de la plenitud de la Escolástica y chocan en boca de un autor que ha bebido directamente sus ideas de uno de los grandes pensadores del siglo XIII. Aun más: en el problema de la uni-

---

(60) He aquí algunas citas, con referencia a la edición parisién de Luis Vivès: anotaciones a la cuestión II del libro I (pág. 46, col. 2); a la cuestión VI del mismo (pág. 78, col. 1); a la cuestión única del libro III (pág. 144, col. 1); a la cuestión VII y a la XII del libro V (págs. 247, col. 1, y 298, col. 1), a las cuestiones I y IV del libro VI (págs. 333 y 349); a las cuestiones I, VII, XIII y XX del libro VII (páginas 3‾5, col. 1; 376, col. 2; 426-427 y 482, col. 2, respectivamente); a las cuestiones I y III del libro VIII (págs. 490, col. 1, y 517, col. 1), y a las cuestiones XIV y XV del libro IX (pág. 602 y sigs.).

(61) "... ars et scientia insunt nobis a natura, ergo non generantur ex experimento. Consequentia est evidens. Antecedens probatur a Platone. Ipse enim Plato quesivit ab uno puero de geometria directe qui nunquam didicit eam, qui recte interrogatus de principiis geometricis et conclusionibus recte respondit ad omnia. Tunc sic: nullus recte interrogatus recte respondet ad ea que ignorat: sed iste puer recte interrogatus recte respondit, et tunc nunquam didicit; ergo a natura habuit."

vocidad del ente, la opinión de Santo Tomás es motejada de "antigua", por más que la sigan algunos "modernos" (62). Un discípulo inmediato de Escoto no hablaría así; pues, para los medievales, los "modernos"—salvo en la lógica—existen a partir de Occam y su escuela. Pasamos por alto otros muchos indicios coincidentes en su significación con los aquí alegados.

La prudencia aconseja reservar por lo menos el juicio respecto a la autenticidad, tanto del *Comentario* a la Metafísica de Aristóteles, como de las *Cuestiones* a la misma. Lo más probable es que los textos impresos bajo estos títulos a nombre de Duns Escoto o de Antonio Andrés no hayan salido de la pluma de ninguno de los dos. Todo hace sospechar que nos encontramos ante textos comunes de la escuela escotista, fruto de una elaboración secular, retocados en multitud de ocasiones por autores anónimos para necesidades urgentes de la enseñanza y de la orientación doctrinal de la Orden. Ha habido incluso, al parecer, más de un arreglo, lo cual explica la existencia de lecturas divergentes de las *Quaestiones*. En uno de estos arreglos, el texto aparece atribuído a Duns Escoto; en otro arreglo, a Antonio Andrés. A la investigación histórico-bibliográfica incumbe la tarea de remontar a la tradición manuscrita para restablecer en su pureza, si ello es todavía factible, los textos auténticos del Doctor Sutil y los del Doctor Dulcifluo.

13. Más sencilla es la cuestión de la autenticidad del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, que ha sido también atribuído a Antonio Andrés. Ya Ferchius había expresado sus recelos a propósito de la única edición conocida de esta obra, que es la de 1578, en Venecia, por iniciativa del franciscano F. Constancio Sarnano (63), especialmente por la falta de tradición manuscrita anterior. En efecto, a juzgar por el prólogo al lector y las apariencias del texto, se trata de una obra escolar de fines del siglo XV, nacida en los medios teológicos de la Orden franciscana al objeto de facilitar a los principiantes *(tirones)* la inteligencia de los textos escotistas y revestir con el prestigio de Antonio Andrés el tratado compuesto por un autor oscuro y desconocido. He aquí algunas razones, además de las aducidas por Ferchius, en favor de esta opinión: 1.ª, el carácter proselitista de la obra en favor de la *secta scotica,* que es dudoso estuviera constituída como tal en los días de Antonio Andrés; 2.ª, el

---

(62) "... est una opinio antiqua quam sequuntur aliqui moderni..." (Lib. IV, q. 1.)

(63) Hay ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, del cual nos hemos servido. Para la indicación bibliográfica y las reservas acerca de su autenticidad, véase al P. MARTÍ, art. cit., págs. 343-4.

calificativo de *divina scientia* aplicado a la metafísica, que estuvo muy en boga a fines del siglo XV y principios del XVI; recuérdese, para ejemplo, la *Metaphysica* de Pedro Daguí; 3.ª, el elenco de cuestiones de la obra, el cual se parece más a la temática de los cursos de teología escritos a fines del siglo XV que a los de principios del XIV, como se evidenciaría en un cotejo con los cursos de Pedro Daguí o de Diego de Deza, y 4.ª, en fin, la terminología escolástica, demasiado elaborada en comparación con la del siglo XIV. Nos pronunciamos, pues, por el carácter apócrifo del texto impreso, aun dando por probable que Antonio Andrés haya compuesto un Comentario a las Sentencias, tal vez perdido o desconocido.

Además del Comentario a las Sentencias, son mencionadas también como obras dudosas de Antonio Andrés (64): un Comentario completo a la Física de Aristóteles; unas Cuestiones sobre el *De anima*, que algunos autores han pretendido identificar con las impresas a nombre de Duns Escoto en las *Opera omnia* (65); un *Compendiosum principium in libros Sententiarum*, que fué publicado una vez entre las obras de San Buenaventura (66), y unos *Sermones*. Entre las obras perdidas de Antonio Andrés cabría poner: el comentario a la *logica nova* y cuestiones ordinarias y quolibéticas, además de los textos originales del Comentario a la Metafísica y del Comentario a las Sentencias, en caso de que los publicados no sean los auténticos (67).

14. Por ser el comentario a la *logica vetus* el único texto indudable de Antonio Andrés que ha estado en nuestra mano consultar, a él nos atendremos principalmente para la exposición de sus doctrinas (68). Nuestro franciscano toma una actitud muy clara ante la lógica de su tiempo, para la cual empieza por reivindicar la dignidad de ciencia, aun sin desconocer su valor instrumental en la elaboración de las demás ciencias. Pero ella es ya un saber de por sí, por cuanto reúne los requisitos indispensables, que son: una materia a considerar, unas propiedades demostrables acerca de la misma y unas maneras de demostración. El lógico, pues, *sabe* en el estricto sentido de la palabra, sin perjuicio de que

---

(64) P. MARTÍ DE BARCELONA, art. cit., págs. 343-6.

(65) En la edición de Vivès ocupan el t. III, pág. 475 y sigs.

(66) En la edición de Maguncia de 1609, t. VI, págs. 204-223.

(67) Escrito el presente capítulo, nuestro buen amigo el franciscano P. Domingo Savall nos informa desde Onteniente de la existencia de un códice con obras de Antonio Andrés en Pamplona, sobre el cual publicó unas notas, hacia 1938, en la revista sevillana *La Voz de San Antonio*, año XLV, núms. 1.209 y 1.210. Sin tiempo ni oportunidad para aprovechar tan valiosa información, nos limitamos a consignarla para conocimiento de los lectores.

(68) La mejor exposición de las doctrinas filosóficas de Antonio Andrés se hallará en C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, págs. 276-282.

utilice luego su saber al servicio de las demás disciplinas. En esta forma es asimilada la distinción de la lógica en *docens* y *utens,* que viene de Alfarabí. Pero ¿cuál es la materia o asunto de la lógica? En este punto Antonio Andrés se muestra fiel a las corrientes introducidas en el siglo XIII, en que el incremento de la lógica *vetus*—única conocida hasta entonces—con las aportaciones de la lógica *nova* desplazó el centro de gravedad de esta disciplina. Antonio Andrés se niega a seguir considerando con los antiguos que la lógica limite su objeto al estudio de los meros conceptos o de las segundas intenciones o de la oración (69). La lógica versa sobre el silogismo; y, únicamente en cuanto los conceptos y las enunciaciones son partes del silogismo, hay partes de la lógica que están dedicadas a su estudio. Tales son en Aristóteles los *Predicamentos* y el *Perihermeneias,* que en puridad constituyen una mera preparación a los *Primeros Analíticos,* en torno a los que gravita por entero la lógica aristotélica. Con una visión tan certera, Antonio Andrés aborda en su Comentario el estudio de las partes integrantes de la lógica *vetus.*

El Comentario a la *Isagoge* le ofrece la oportunidad para pronunciarse sobre el problema candente de su tiempo: la naturaleza de los universales (70). Notemos, de paso, la sorprendente semejanza de este tratado con las *Questiones super universalia Porphyrii,* comúnmente atribuídas a Duns Escoto (71), con las que coincide en el enunciado de los temas y en las soluciones doctrinales. Frente a Occam, Antonio Andrés defiende el realismo. En su opinión, el universal se origina, en parte, de las cosas y, en parte, de nuestra mente, pero primariamente de aquéllas y sólo secundariamente en virtud del acto racional que le da forma de representación. A tales formas representativas causadas por el entendimiento llamamos "segundas intenciones", sobre las cuales versa la *Isagoge* porfiriana. El estudio del universal en sí mismo se completa a renglón seguido con las doctrinas particulares del género, de la especie, de la diferencia, de la propiedad y del accidente, que son las cinco clases o maneras posibles de predicación del universal.

El Comentario a los *Predicamentos* da pie a precisar el carácter especial de la ciencia lógica. Porque en los predicamentos aristotélicos cabe distinguir un triple aspecto, a saber: el entitativo o metafísico, el inten-

---

(69) "Utrum logica sit de syllogismo tanquam de subjecto." (Es la cuestión final de toda la obra, que sirve de transición a la lógica *nova.*)

(70) "Utrum universale sit aliquid in rebus."

(71) Para cotejo, consúltese la monografía de JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. (Una contribución a la lógica del siglo XIII),* Vich, 1931.

cional o racional y el verbal o gramatical (72). Pues bien; el primer y tercer aspectos son indiferentes a la lógica, la cual se constriñe a estudiar los predicamentos en cuanto intenciones, o sea, a título de conceptos forjados por la razón. La lógica se halla, pues, situada en distinto plano que las ciencias reales y que la gramática (73). Este carácter meramente intencional asignado a la lógica es grávido en consecuencias, que repercuten en muchas otras cuestiones a todo lo largo de la obra.

La solución al problema de los universales abre el camino a la doctrina del segundo proceso lógico, a saber: la enunciación. Con arreglo a lo expuesto, Antonio Andrés distingue un doble ser del universal: en las cosas y en la mente; a su vez, al universal en las cosas podemos considerarle radicado en la pura esencia o quiddidad *(ante rem)* o en las cosas mismas individuales y subsistentes *(in re)*. El universal en la mente es una simple intencionalidad lógica *(intentio)*. Las dos primeras modalidades se reúnen en el universal objetivo *(in causando)*, del que el entendimiento humano toma ocasión para formar el concepto universal *(in praedicando)*. Ese nexo causativo, si bien ocasional, entre la realidad de las cosas y la operación de la mente, hace viable la ulterior atribución del concepto a la realidad, de la que es representación. De aquí surge la predicación, que constituye la esencia de la enunciación o juicio lógico y el fundamento del silogismo. Por este camino queda asegurada la objetividad de nuestros conceptos y, en general, de todo saber.

El concepto es una representación incompleja; pero la enunciación es ya una representación compleja, que formamos combinando o separando dos representaciones incomplejas *(componendo et dividendo)*. Tanto la composición como la división mental exigen que el espíritu empiece por hacerse presentes las cosas en acto de representación y que por reflexión ulterior sobre este acto descubra el vínculo existente entre la representación suya y los objetos representados. De la exacta correspondencia entre los dos términos de esa relación subjetivo-objetiva brota la verdad de nuestros juicios (74). Pues la verdad y la falsedad se dan formalmente y con propiedad nada más que en la composición o en la división mental. Los conceptos, en la medida en que corresponden a sus objetos, son también verdaderos, de igual modo que las sensaciones, pero con una verdad rudimentaria o primaria, a la que no se opone ninguna suerte

---

(72) "Utrum liber predicamentorum sit de decem predicamentis ut de subjecto."

(73) "... logica nec est scientia realis nec sermocinalis..., sed est de conceptibus formatis ab actu rationis..."

(74) "Utrum veritas et falsitas sint tantum circa compositionem et divisionem."

de falsedad, sino la ignorancia por privación de conocimiento; en el juicio, en cambio, la correspondencia entre la mente y las cosas se vuelve notoria en el acto de la reflexión, por el que aprehendemos la conformidad de ambos términos. A esta otra especie de verdad se opone también la ignorancia por privación, pero se opone además en sentido contrario la falsedad (75).

La peculiar naturaleza del segundo proceso lógico se evidencia en que la verdad o la falsedad de un enunciado es independiente del hecho de que existan o no en el mundo real los sujetos o cosas sobre que versa (76). La proposición "César es hombre" o "César es animal" resulta verdadera, siempre que el entendimiento pueda componer o unir ambos términos, sin importar lo más mínimo que César sea un personaje real o haya dejado de serlo. Por si alguien abrigase dudas sobre la verdad de tales proposiciones, cabría apelar aún al ejemplo más convincente de los juicios de identidad, tales como "Sócrates es Sócrates" o "un hombre es un hombre", cuya verdad—incluso en el supuesto de que Sócrates o un hombre no existan—nadie se atreverá a rechazar.

Es una lástima que no conozcamos las doctrinas de Antonio Andrés sobre el silogismo y las demás materias de la lógica *nova*, cuyo interés cabe colegir de las expuestas a propósito de la lógica *vetus*. Lo mismo hemos de lamentar por lo que hace al resto de su pensamiento, salvo en la filosofía natural, cuyos problemas trató en parte en el *De tribus principiis rerum naturalium*. En la exposición y exégesis del hilemorfismo aristotélico propone su notable doctrina de la singularidad del ser *(haecceitas)*, que considera como una realidad dada juntamente con su naturaleza, toda vez que ésta es indiferente de por sí a concretarse en tal o cual individuo. El principio de individuación (77) no reside en la materia cuantificada (contra los tomistas), ni en la mera unión a ella de la forma

---

(75) "... intellectus natus est conformari objecto, ut mensuratum mensurae... Est autem duplex differentia inter istas veritates: una, quia primae veritati non opponitur falsitas, sed ignorantia tantum... Intellectus circa quod quid est semper est verus, sicut sensus circa proprium sensibile... Secundae autem veritati opponitur ignorantia privative et falsitas contrarie... Secunda differentia est in modo essendi veritatis in hac operatione et illa: licet enim in utraque operatione sit veritas, non tamen est veritas objective in prima operatione, sed tantum in secunda; nam neutra veritas est in intellectu objective nisi reflectente se super actum suum comparando..."

(76) "Utrum, subjecto non existente, tales propositiones sint verae: Cesar est homo, Cesar est animal, et similes."

(77) RUPERT KLINGSEIS, *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie,* inserto en *Festgabe zu Clemens Bäumker* (en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*), t. II, pág. 155, nota 5.

sustancial, de la que resultaría asimismo un ser general. Debe existir todavía otra forma que singularice el ser en cada uno de sus individuos. Se da, pues, en los seres una pluralidad de formas, que concretan gradualmente la realidad hasta sus determinaciones últimas. Como se ve por estas doctrinas tan características, Antonio Andrés se mueve constantemente dentro de los temas y de las directrices de la filosofía escotista.

15. Otro notable escotista es Guillermo Rubió, un franciscano de la provincia de Aragón nacido en Villafranca (verosímilmente, Villafranca del Panadés). También de su vida se sabe poquísimo (78). En 1334, año en que presentó al capítulo general de Asís el manuscrito de su curso de teología, era ministro de su Provincia. La tradición le hace discípulo de Duns Escoto; pero lo único seguro es que tuvo por maestro en París al escotista Francisco de Marchia, cuyas lecciones reportó por escrito en un códice que se conserva todavía en Roma (79). No mucho después, con ocasión de su magisterio teológico en París, compuso su gran Comentario al Libro de las Sentencias, que, conforme a las reglas de su Orden, sometió a la censura antes de divulgarlo; la comisión examinadora, de la que formaba parte el famoso escotista Petrus de Aquila *(Scotellus)*, otorgó la licencia sin reparos. Un manuscrito de esta obra vino a parar casualmente, a principios del siglo XVI, a manos del minorita español Alfonso de Villasanta, quien, maravillado de su doctrina y previa consulta al maestro Juan de Quintana, director de estudios en París, lo dió a la imprenta en la edición única de 1518 (80). No conocemos hoy ningún manuscrito de las obras de Rubió, ni del Comentario, ni de las demás que compuso, entre las que él mismo cita una sobre los universales y dos quolíbetos.

La teología es, para Rubió, un saber abstractivo de la divinidad, que el hombre *(viator)* puede adquirir con sus solas fuerzas naturales (81).

---

(78) Ha reivindicado la memoria de G. Rubió el investigador C. Michalski en sus dos fundamentales estudios, que hemos citado en la nota 1: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV.e siècle* y *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV.e siècle*. Las escasas noticias biobibliográficas de este autor se hallarán en la monografía de FRANZ EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster, 1925, págs. 254-9.

En España la noticia de G. Rubió fué divulgada por el P. Martí de Barcelona, O. M. Cap., en unas notas insertas en la revista *Estudis Franciscans*, Barcelona, 1925, págs. 211-213, y por el P. Conrado Rubert, en una larga serie de artículos para exposición sistemática de sus doctrinas, que en seguida citaremos.

(79) C. MICHALSKI, *Les sources du criticisme*, etc., pág. 40.

(80) Existe ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona. La impresión es de Josse Bade.

(81) Reunimos aquí la extensa exposición del P. Conrado Rubert en sus ar-

La capacidad cognoscitiva está radicada en el género humano, y de ella participan por igual el creyente y el infiel. Tampoco, por razón del objeto, cabe distinguir entre los artículos de fe asequibles al hombre y los que no lo son (contra Santo Tomás). En esta vida no cabe un conocimiento adecuado del ser divino; para ello precisaría una intuición, que no es imposible al hombre, pero que sólo tendrá en la otra vida merced a una ayuda sobrenatural. La teología no es una ciencia en el sentido riguroso del vocablo, porque parte de un hecho—la Revelación—no evidente al sujeto, que admitimos por la fe. La fe es un conocimiento *quia est*, mientras que la ciencia es un conocimiento *propter quid est*. Salvo el punto de partida, todo lo demás es rigurosamente científico en la teología, en la que por razonamiento deductivo se establecen un conjunto de verdades referentes a la divinidad, de carácter necesario unas, y contingente otras; aquéllas se demuestran apriorísticamente, éstas *a posteriori*. El saber teológico de Dios, aunque menos científico que el estrictamente filosófico, es, sin embargo, más rico de contenido. La ciencia estricta requiere, como ha expuesto Occam, los siguientes requisitos: dubitabilidad, necesidad, posibilidad de evidencia y adquisición por razonamiento silogístico. La ciencia rebasa la experiencia y la inteligencia; avanza hacia sus objetos mediante conclusiones. No por esto vale decir, con Occam, que la ciencia versa sobre conclusiones o sobre proposiciones necesarias; éstas no pasan de ser el medio o instrumento de que nos valemos para referirnos a los objetos. Ciencia es, en suma, el conocimiento actual o habitual de las cosas obtenido por demostración. La distinción establecida por Occam entre ciencia real y racional es correcta, aun cuando sea incorrecta su interpretación; aquélla versa sobre el ser extramental, y ésta sobre el ser intramental (82).

La existencia de Dios no es una verdad inmediata, porque Dios no es un objeto asequible a la intuición. El argumento anselmiano carece en

---

tículos sobre *Fr. Guillermo Rubió, O. F. M.*, publicados en la revista *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, vol. 30, 1928, págs. 5-32; vol. 32, 1929, págs. 145-181; vol. 33, 1930, págs. 5-42, y vol. 34, 1931, págs. 161-176 y 321-340. El primer artículo versa sobre la vida y las obras; los demás, sobre las doctrinas, especialmente sobre el carácter de la teología, las relaciones entre ciencia y fe, y la existencia, unidad e infinitud de Dios. Del estudio del P. Rubert, inacabado, hay edición aparte (Madrid, 1945).

(82) C. RUBERT, *G. Rubió y el objeto de la ciencia y de la fe en los Quodlibetos de Occam* (*Archivo Ibero-Americano*, vol. 37, 1934, págs. 108-112). Según indica el P. Rubert en este nuevo estudio, la solución doctrinal de Rubió se aproxima bastante a la que Occam sostiene en la cuestión VI de su *Quodlibet III,* algo discrepante de la doctrina expuesta por el mismo en sus Sentenciarios. Solamente que Rubió carga más el acento en el carácter objetivo de la ciencia real, eludiendo todo resabio de subjetivismo.

absoluto de valor. Tampoco la prueba aristotélica de la existencia de Dios a título de causa primera vale como demostración estricta; para que valiera, habría que remontarse a la causa del ser divino, y no partir de sus efectos. Además, no se justifica que una serie infinita de causas repugne intrínsecamente. Si el argumento de la causalidad eficiente es el más concluyente de los aducidos por Aristóteles, los otros merecerán aún menos crédito (criticismo). Sin embargo, las demostraciones aristotélicas no están desprovistas totalmente de valor; superan en fuerza probatoria a los argumentos contrarios y recaban a su favor las mayores probabilidades (probabiliorismo epistemológico).

La noción de Dios se constituye por la nota esencial de la infinitud. Hay una infinitud formal, que consiste en la mera negación de lo finito; y una infinitud fundamental o carácter inherente al ser, a quien repugna el límite. Con notoria impropiedad pensamos de Dios la infinitud formal, que permite distinguirle de cualquier otro ser. En verdad, Dios es infinito fundamentalmente, y en Él la infinitud se identifica con su propia esencia (como Duns Escoto). Los metafísicos del siglo XIII (San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Escoto) se han empeñado en demostrar la infinitud de Dios con el argumento de que toda causa equívoca excede en perfección a sus efectos. Rubió advierte que la experiencia pone ante los ojos el hecho contrario: el mixto resulta más perfecto que sus elementos integrantes, y lo mismo ocurre en la Eucaristía con la sustancia y los accidentes; no invalida, pues, el principio de causalidad, pero quiere que sea contrastado y avalado por la experiencia. En suma, el argumento metafísico a favor de la infinitud de Dios carece de valor demostrativo, pero es más probable que los argumentos de sentido contrario.

Basten estas escasas doctrinas para caracterizar a Rubió como una aguda mentalidad. Formado en el escotismo, su espíritu no ha permanecido literalmente fiel a las enseñanzas del maestro; antes bien, exacerbado su criticismo bajo la influencia notoria de Occam, ha rechazado algunas de sus tesis por demasiado dogmáticas y ha extremado el rigor en el examen de las pruebas. Para la depuración de los conceptos de ciencia, experiencia, intuición, etc., las ideas de Rubió revisten una trascendencia considerable (83).

16. Otro pretendido discípulo de Duns Escoto es el franciscano catalán Pedro Tomás, que ha vivido también en la primera mitad del si-

---

(83) Sobre G. Rubió puede verse, además, el estudio de LL. M. FARRÉ, *La Concepció Immaculada de la Verge segons Fr. Guillem Rubió, O. F. M.* (*Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 7, 1931, págs. 95-138).

glo XIV (84). Entre la segunda y tercera década desempeñó la cátedra de filosofía en el convento barcelonés de San Nicolás; durante esta enseñanza escribió sus dos obras más conocidas *De ente* y *De formalitatibus* (85), famosa esta última en los siglos XIV y XV. Más tarde llegó a maestro de teología (86); y de esta época deben datar el Comentario a las Sentencias y, por lo menos, un quolíbeto. Intervino en las cuestiones doctrinales más discutidas en su tiempo: en la cuestión de la pobreza evangélica, a propósito de la cual compuso una obra exegético-moral titulada *De divite christiano,* con dedicatoria a Guntrá García, consejero del rey Jaime II (87); y en la cuestión de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, con motivo de la cual dirigió un opúsculo al infante don Juan (88). Otros tratados de atribución inequívoca son el *De esse intelligibili* y el *De unitate numeri,* que también se relacionan, al parecer, con su magisterio en el grado de Artes.

Pedro Tomás, a quien los medievales calificaron de *doctor strenuus, proficuus* y también *invincibilis* (89), encarna la evolución del escotismo hacia el realismo extremo (90). Su posición podría caracterizarse rectamente con el nombre de formalismo. La formalidad es concebida distintamente por el entendimiento, a condición de que la cosa le preste un fundamento. La distinción formal se opone, pues, a la distinción de mera razón, falta de fundamento, y a la distinción real o de cosas entre sí separadas. El ser y sus modos se distinguen formalmente; los diez predi-

---

(84) Para noticias biobibliográficas sobre Fr. Pedro Tomás, véase el estudio del P. MARTÍ DE BARCELONA, O. M. Cap., *Fra Pere Tomàs* (*Estudis Franciscans*, vol. 39, 1927. págs. 90-103).

(85) "... disputatae et determinatae... in studio Barchinone...", según algunos manuscritos. El *De formalitatibus* fué publicado, con otros varios opúsculos de diversos autores, por Jerónimo de Nuciarellis en Venecia, el año 1517.

(86) Posiblemente, en Cambridge, donde solían graduarse los maestros franciscanos. A. G. LITTLE, en su estudio *The Friars and the foundation of the Faculty of Theology in the University of Cambridge* (inserto en *Mélanges Mandonnet*, vol. II), publica una lista de los maestros franciscanos de teología en Cambridge durante el siglo XIV, cuyo número 65 corresponde a un "Fr. Petrus de Aragonia". ¿Tendría algo que ver este Fray Pedro de Aragón con nuestro Pedro Tomás?

(87) Hay manuscritos en Burdeos y en la Biblioteca Nacional de París. Sobre este segundo, véase B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliothèque Nationale,* I, págs. 208-9.

(88) Publicado por ALVA Y ASTORGA en *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae,* Lovanii, 1665, págs. 212-74.

(89) FR. EHRLE, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mitelalters,* München, 1919.

(90) Sobre sus doctrinas lógicas véase C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* IV, págs. 195-6, y B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique,* París, 1880, vol. II, págs. 307-8.

camentos corresponden a otros tantos aspectos diversos del ser. No importa que algunos signifiquen relación o negación; todos hallan su fundamento en la realidad. La formalidad se convierte, por lo mismo, en el eje de la actividad lógica, en cuanto que por un lado mira a la primera intención o fundamento real y por el otro desemboca en la segunda intención o concepto lógico. La copulación de ambos, o mejor, la aplicación de la una a la otra, constituye el acto esencial de la predicación, cuya validez objetiva queda así plenamente garantizada.

17. En la Provincia franciscana de Galicia, la escuela escotista aparece representada en la figura de Alvar Pais o Peláez, corrientemente denominado Álvaro Pelayo (91), a quien Wadding enumera igualmente entre los discípulos de Duns Escoto. Nacido de unión ilegítima en el último tercio del siglo XIII, cuidó de su educación y estudios el rey castellano Sancho IV, gracias a cuya protección pasó a Italia y se doctoró en derecho civil y canónico en la Universidad de Bolonia (92). Renunció al brillante porvenir que su carrera presagiaba, para tomar en 1304 el hábito de San Francisco de manos del general de la Orden, el español Gonzalo de Balboa. Se cree que, a seguida de su noviciado en Asís, se trasladó a París para estudiar la teología. En sus andanzas por Francia e Italia, se vió a menudo perseguido, ora por sus ideas acerca de la observancia de la Regla en el seno de su Orden, ora por sus supuestas simpatías al partido de Luis de Baviera, el decidido adversario del Papa. Polemizó bravamente contra los herejes en multitud de ocasiones. Al fin, resplandeció la integridad de su conducta, y Juan XXII le llamó a su lado en la corte de Aviñón, confiándole la penitenciaría papal. Dispensado de la irregularidad eclesiástica derivada de su origen, fué designado por el mismo Papa para ocupar la sede episcopal de Corón, en Grecia, y, poco después, la de Silves, en Portugal. Expulsado de este reino por la cuestión de las investiduras, se retiró a un convento de monjas clarisas en Sevilla, donde murió y fué enterrado en 1350.

Sus obras mejores y más divulgadas pertenecen a la literatura política

(91) Sobre Alvaro Pelayo pueden consultarse: Fr. Atanasio López, *Un gallego célebre*, en el n.º 381 de *El Eco Franciscano*, Santiago de Compostela, 15 de julio de 1909; Heinrich Baylaender, *Alvaro Pelayo. Studien zu seinem Leben und seinen Schriften*, Aschaffenburg, 1910; P. Alejandro Amaro, O. F. M., *Fr. Álvaro Pelagio. Su vida, sus obras y su posición respecto a la cuestión de la pobreza teórica en la Orden franciscana bajo Juan XXII (1316-1334)* (*Archivo Ibero-Americano*, núms. 13, 14 y 15); Claudio Galindo, *Álvaro Pelagio*, discurso de apertura en la Universidad de Oviedo, 1926, y Nicolás Iung, *Álvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, París, 1931.

(92) J. F. Ogando Vázquez, *Fray Álvaro Pelagio, O. F. M., jurista gallego del siglo XIV*, en *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, 1941, págs. 1-11.

y eclesiástica y guardan íntima relación con la vida agitada de su autor. El *Collyrium adversus haereses* viene a ser un repertorio de las numerosas herejías, antiguas y modernas, que han amenazado el dogma, la disciplina o la constitución política de la Iglesia; en su enumeración, se detiene especialmente en el último grupo, así como en los errores contemporáneos de Marsilio de Padua y Tomás Escoto (93). De esta obra pudo tomar modelo Nicolás Eymerich para su *Directorium inquisitorum.* El *Speculum Regum*, que, siendo obispo en Portugal, dedicó al rey de Castilla Alfonso XI en memoria de la victoria del Salado, es un tratado político-didáctico al estilo de los *Regimientos de príncipes* de Gil de Roma y Santo Tomás de Aquino, pero con especial aplicación a las circunstancias históricas por que atravesaba entonces la civilización española (94). Por fin, el *De Statu et Planctu Ecclesiae*, su obra principal (95), es una investigación a fondo del problema, a la sazón candente, de las relaciones entre los poderes político y eclesiástico, y fué compuesto contra el antipapa Pedro de Corbera (Nicolás IV) y su protector Luis de Baviera, por encargo expreso del Papa Juan XXII (96). En ella, Álvaro Pelayo parte de la idea básica de la unidad, y defiende que, así como Dios gobierna monárquicamente el mundo, también la humanidad debe ser gobernada unitariamente por un solo poder supremo, encarnado en el Papa, vicario de Dios en la tierra. En función de esta unidad debe justificarse la existencia del poder temporal, que debe ser ejercido por los príncipes y el emperador en el seno de la comunidad cristiana, en subordinación al Papa.

---

(93) Esta obra ha sido publicada parcialmente por R. SCHOLZ, en *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. X, Roma, 1911, págs. 497-514.

Sobre la relación entre Álvaro Pelayo y Tomás Escoto véase más adelante, § V, núm. 24, de este mismo capítulo.

(94) Unos fragmentos de esta obra han sido publicados por R. Scholz, obra y tomo ya citados, págs. 514-529.

(95) De ella se conocen las siguientes ediciones: Ulm, 1474, por Juan Zainer; Lyón, 1517, por Juan Klein; Venecia, 1560, por Francisco Sansovini, y Roma, 1698; por Roccaberti en el tomo III de la *Bibliotheca maxima pontifica*, págs. 23-266. Todas insertan el texto de la obra en su redacción tercera y definitiva, hecha en Santiago de Compostela en 1342; pero hubo dos redacciones anteriores, la primera de ellas realizada en Aviñón diez años antes. Al parecer, existen notorias discrepancias entre dichas redacciones.

(96) Otra obra conocida de Álvaro Pelayo es su *Comentario al Evangelio de San Mateo*, inédito, del que se conservan un manuscrito en Oréans y otro en la Biblioteca Nacional de París.

Es probable que compusiera más escritos, hoy perdidos. Sus bibliógrafos citan una *Apologia pro Joanne XXII adversus Guillelmum Ockham de potestate Papae ac de utili dominio rerum ecclesiasticarum*, que no se ha encontrado en parte alguna y tal vez fuese el primer germen de su *De statu et planctu Ecclesiae.*

El problema de las relaciones entre el Papado y el Imperio es resuelto, en consecuencia, con arreglo a un criterio netamente teocrático. En una segunda parte de la misma obra, Álvaro Pelayo se queja de la corrupción de la sociedad eclesiástica y hace una disección a lo vivo de los vicios y defectos más comunes entre sus diferentes clases y estamentos (97). Los demás escritos auténticos o atribuídos a Álvaro Pelayo no merecen especial mención.

18. El escritor político más brillante de la escuela escotista es el minorita gerundense Francisco Eiximenis, que vivió en la segunda mitad del siglo XIV. Nació alrededor de 1340, sin que se pueda precisar dónde pasó su infancia y primeros estudios. Perteneció muchos años al convento de Valencia, donde planeó y ejecutó sus principales obras. Fué llamado a profesar la teología en la cátedra libre de Lérida, pero el ministro provincial se opuso, probablemente porque carecía de título. Con el auxilio real, acudió a la Universidad de Tolosa a graduarse en teología, que profesó más tarde en Barcelona y otros lugares del reino aragonés. Por su saber y virtud fué muy apreciado en la corte y por los ciudadanos de Valencia. Al final de su vida fué promovido a las dignidades eclesiásticas: primero, a patriarca de Jerusalén, y luego, a administrador perpetuo de la diócesis de Elna. Murió en 1409, en Perpiñán, y su cuerpo fué sepultado en el convento franciscano de dicha ciudad (98).

---

(97) Álvaro Pelayo sintió viva simpatía por los "espirituales". Pues, si bien la primera parte de su obra capital contiene una vigorosa defensa de la autoridad papal contra las rebeldías de los *fraticellos* y las rivalidades de los cesaristas, la segunda constituye una queja *(planctus)* amarga por el lamentable estado de decadencia en que, a su juicio, había caído la Iglesia. Con vivos colores pinta la corrupción de los distintos estamentos eclesiásticos, sin exceptuar al mismo Pontífice por las flaquezas inherentes a la persona; censura el afán de dinero, el nepotismo, la simonía y otros vicios no menos graves en que suelen incurrir muchos clérigos en todos los grados de la jerarquía. No falta la consabida equiparación de la Roma de su tiempo a la antigua Babel, ni la nostálgica evocación de la época apostólica. (Sobre este punto véase a GUSTAV SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* vol. III, Paderborn, 1929, págs. 102-4 y 122.)

(98) La biobibliografía referente a Fr. Francisco Eximenis fué inaugurada en el último tercio del pasado siglo por D. EMILIO GRAHIT Y PAPELL con su *Memoria sobre la vida y obras del escriptor gironí Francesce Eximenes,* tomo III de *La Renaixensa,* Barcelona, 1873. En el siglo actual la ha reanudado D. JAIME MASSÓ TORRENTS, *Les obres de Fra Francesc Eximeniç (1340?-1409?). Essaig d'una bibliografía,* en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans,* 1909-1910, y la han continuado el P. ANDRÉS IVARS, O. F. M., *El escritor Fray Francisco Ximénez en Valencia,* serie de artículos en *Archivo Ibero-Americano,* años 1920 a 1926, y *Franciscanismo de la Reina de Aragón doña María de Luna (1396-1406). V. Su privanza con Fray Francisco Ximénez,* en la misma revista, 1933, págs. 255-281 y 416-432, y el P. MARTÍ DE BARCELONA, O. M. Cap., *Fra Francesc Eiximenis, O. M.,* en *Estudis Franciscans,* 1928, págs. 437-500. Los PP. Martí de Barcelona y Norberto de Ordal han citado la

Fué Eiximenis un escritor fecundísimo. Aunque por su formación universitaria y por la elevación de los asuntos provenga de la cultura latino-eclesiástica, pertenece, sin embargo, a la literatura popular por el uso casi constante de la lengua romance y por el carácter eminentemente didáctico y divulgador de sus numerosas producciones. Concibió una enciclopedia de la vida cristiana, de vastas dimensiones, en la que aspiraba a exponer en forma popular el dogma y la moral para ilustración de los buenos cristianos deseosos de practicar sinceramente sus deberes y sus creencias. De los trece libros que a honor de Cristo y sus doce apóstoles debían integrar esa magna obra, solamente llegó a escribir los tres primeros y el doceavo. El primero viene a ser una teología fundamental al alcance de todas las inteligencias; habla en él de la religión natural, de la revelación cristiana y de sus fuentes, del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los orígenes del Cristianismo y fundación de la Iglesia, de la inspiración de los libros sagrados y de los artículos de la fe. El segundo constituye un tratado de ascética donde muestra el fin del hombre y las tribulaciones a que Dios nos somete para poner a prueba nuestra fidelidad. El tercero abarca la doctrina teológica del mal según la ideología agustiniana y se prolonga en un extenso tratado de vicios y virtudes. *El Dotzè* se intitula también *Regimiento de príncipes y de comunidades* y contiene la doctrina política. En estrecha conexión con él se halla, por razón del contenido, el *Regiment de la cosa pública,* que escribió anteriormente a petición de los jurados de Valencia. Otras obras de Eiximenis tenidas en gran estima fueron: el *Llibre dels Angels,* donde expone con gran amplitud la angelología a base del pseudo-Dionisio Areopagita y los teólogos del siglo XIII; el *Llibre de les Dones,* en el que describe las flaquezas y las virtudes inherentes a la condición femenil y propone el género de vida cristiana más apropiado a la mujer; el *Scala Dei* o tratado de la contemplación para elevación del alma devota a su Dios; la *Vida de Jesucrist,* una voluminosa cristología dentro de la más auténtica tradición franciscana, y todavía otras varias obras menos importantes, entre las que figuran hasta cuatro de ellas escritas en latín (99).

---

bibliografía más reciente sobre Eiximenis en la nota preliminar al vol. I de su edición del *Terç del Crestià* (Barcelona, 1929).

(99) El *Primer del Crestià* fué impreso en Valencia por Palmart en 1483. El *Segon* sólo se conserva manuscrito. El *Terç* está en curso de impresión en Barcelona, en la colección "Els Nostres Clàssics", serie B; en 1929, 1930 y 1932 aparecieron tres volúmenes, que corresponden aproximadamente a una tercera parte de la obra. El *Dotzè* fué impreso en Valencia en 1484, reimpreso en Barcelona en 1896 y parcialmente otra vez en Barcelona en 1904. Del *Regiment de la cosa pública* existe

La ideología de Eiximenis, cuyo estudio completo está todavía por hacer (100), interesa desde muchos puntos de vista. Ante todo, por reflejar las tendencias morales y políticas de los espirituales franciscanos, por los que experimentó viva simpatía. Además, por su acerada crítica de la sociedad contemporánea a la luz de tales ideas. Eiximenis aspira a estructurar la sociedad cristiana en forma tal, que se aproxime lo más posible a la idea pura del cuerpo místico de Cristo. El aglutinante de los varios miembros de ese cuerpo es el vínculo de la caridad, que unifica los espíritus en el amor a Dios. Solamente así la comunidad cristiana será reflejo y a la vez anticipo de la de los bienaventurados en la gloria (la Ciudad de Dios). En esa doctrina organicista de la sociedad humana, de

---

una edición incunable y una reimpresión moderna por el P. Daniel de Molíns de Rei (Barcelona, "Els Nostres Clàssics", vol. XIII, 1927). El *Llibre dels Angels* fué impreso por Juan Rosenbach, el año 1488, en Barcelona: su versión castellana. del siglo XV, fué impresa por el alemán Fadrique de Basilea, en Burgos, en 1490 y 1516. Hay otra versión de seis solos capítulos, del siglo XVII, impresa en Barcelona, en 1641. Del *Scala Dei* existe una impresión barcelonesa de 1523. El *Llibre de les Dones* fué publicado, en versión castellana, en Valladolid en 1512 y 1542. El *Tractat de Confessió* fué editado en Valencia en 1497 y en Barcelona en 1507; hay una reimpresión barcelonesa de la edición valenciana, por Antonio Bulbena, en Barcelona, en 1906. El P. Martí de Barcelona publicó la *Doctrina compendiosa* en la colección "Els Nostres Clàssics", vol. XXIV, Barcelona, 1929, y el *Ars praedicandi*, en el vol. II del *Homenatge a A. Rubió i Lluch*, Barcelona, 1936, págs. 301-304. Han aparecido, además, varias publicaciones con textos fragmentarios de Eiximenis sacados de sus obras más extensas.

(100) Un estudio total de las ideas de Eiximenis se hallará en la obra del DR. J. TORRAS Y BAGES, *La Tradició Catalana*, lib. II, cap. IV (3.ª ed., Barcelona, 1913, págs. 308-357).

Estudios parciales sobre la ideología de Eiximenis han sido publicados por los prologuistas de las modernas ediciones barcelonesas señores Marcial Olivar, P. Daniel de Molíns de Rei, P. Martí de Barcelona y P. Norberto de Ordal; además, por los señores PEDRO BOHIGAS, *Profecies catalanes* (*Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI, págs. 24-29); *Prediccions i profecies en les obres de Fra Francesc Eiximenis*, inserto en *Franciscalia*, Barcelona, 1928, págs. 23-38, e *Idees d'Eiximenis sobre la cultura antiga*, en *Miscel·lània Crexells*, Barcelona, 1929, págs. 77-82; P. JOSÉ M.ª POU, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, en *Archivo Ibero-Americano*, XI, 1930, págs. 130-142, y J. PUIG Y CADAFALCH, *Idees teóriques sobre urbanisme en el segle XV. Un fragment d'Eiximenis*, en *Homenatge a A. Rubió i Lluch*, I, Barcelona, 1936, págs. 1-10.

Las ideas éticas, sociales y políticas de Eiximenis han sido especialmente estudiadas por J. H. PROBST, *Francesch Eximeniç. Ses idées politiques et sociales*, en *Revue Hispanique*, XXXIX, 1917, págs. 1-82, y *Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eiximenis*, en la revista *Wissenschaft und Weisheit*, V, 1938, págs. 73-94; P. MARTÍ DE BARCELONA, *L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximenis*, en *Criterion*, VII, 1931, págs. 325-338, y VIII, 1932, págs. 337-347, y P. NORBERTO DE ORDAL, *El Princep segons Eiximenis*, en *Miscel·lània Patxot*", Barcelona, 1931, págs. 317-332.

remoto abolengo platónico y de orientación agustiniana, injerta y da cabida a continuación a las ideas aristotélicas y estoicas. Además de la ley cristiana, la sociedad de los hombres tiene por fundamento la bondad de las costumbres y la justicia. Distingue tres clases sociales, en jerarquía de menor a mayor. La autoridad del príncipe viene originariamente de Dios a través del pueblo, que mediante leyes y pactos se da a sí mismo sus peculiares instituciones de gobierno. La norma capital de un buen régimen político es la libertad; el tirano puede ser desposeído, quién sabe si en caso extremo ejecutado, por su pueblo. No por esto Eiximenis hace concesiones al régimen democrático; abomina, más bien, del gobierno del pueblo. Aboga por una monarquía templada con la intervención de los varios estamentos sociales. Para la comunidad religiosa propugna la idea monárquica pura, pues el Papa recibe todo su poder inmediatamente de Dios. En las relaciones entre Estado e Iglesia, se atiene al criterio teocrático de la subordinación del poder temporal al espiritual, y repite fielmente las ideas de Álvaro Pelayo.

Esas grandes figuras del franciscanismo español del siglo XIV eclipsan otras más modestas y de segunda fila, cuyo estudio resultaría inocuo en este lugar (101).

---

(101) Haremos una excepción con el franciscano Juan Vidal, por el relieve de su intervención en la polémica marianista suscitada por Juan de Monzón (véase más arriba, núm. 6). Hacia 1390 escribió contra el dominico Juan Tomás, partidario de las doctrinas "monzonistas", un opúsculo para exposición y defensa de la doctrina de Juan Duns Escoto sobre el tema, que fué publicado por Alva y Astorga en los *Monumenta seraphica*..., antes citados, págs. 89-190.

## IV

### Las tendencias doctrinales en otras Órdenes religiosas

La Orden carmelitana. — Maestros y estudiantes españoles de teología, en París. — Escritores carmelitas de teología y filosofía. — Consideración especial de Guido de Terrena.

La Orden de San Agustín. — Bernardo Oliver. — Alfonso Vargas de Toledo.

19. En el panorama del escolasticismo español del siglo XIV no podemos dejar de incluir, junto al tomismo y al escotismo, las nuevas tradiciones doctrinales surgidas coetáneamente en las Órdenes de Carmelitas y Agustinos, que cuentan con valiosos representantes hispanos. Ambas Órdenes, dedicadas, a tenor de la Regla fundacional, a la vida eremítica, experimentan a fines del siglo XIII una profunda transformación que acaba por convertirlas a la vida activa al estilo de las Órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos. En su virtud, instauran estudios en el seno de la organización y cultivan la ciencia, especialmente la teología y las demás disciplinas con ella conexas.

El P. Bartolomé Xiberta, en una serie de notables estudios monográficos publicados, en su mayoría, en los *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Roma), ha revelado los comienzos de esa actividad intelectual en la Orden carmelitana (102) y el esplendor que alcanzó en el siglo XIV. Las comunidades radicadas en el Sur de Francia y en los Estados integrantes de la Corona de Aragón fueron las que aportaron mayor esfuerzo a la cultura filosófico-teológica de la Orden, según se desprende de recientes investigaciones (103). En 1324 fueron fundados Estudios generales de

(102) Véase, en especial, *De institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent*, t. VI, 1929, págs. 337-379.

(103) Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Carmelitenordens im 13. und 14. Jahrhundert* (*Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters* V,

la Orden en Toulouse y en Montpellier; en 1333 lo fué el de Barcelona; en 1345, el de Perpiñán, y en 1362 el de Burgos (104). Los carmelitas poseyeron también su cátedra de teología en la Universidad de París, por la que desfilaron bastantes maestros catalanes, aragoneses, mallorquines y de las demás regiones de España, como puede verse en los catálogos de Juan Trisse que ha dado a conocer el P. Xiberta (105). En el primer catálogo, que incluye los maestros de la Orden en París desde el siglo XIII al XV, figuran en 3.°, 14.° y 39.° lugar, respectivamente, los siguientes:

Guido de Perpiñán, de quien nos ocuparemos en párrafo aparte;

Pedro Ollé, procedente asimismo del convento de Perpiñán, en la provincia religiosa de Narbona, quien en 1326 leía las Sentencias en París y en 16 de abril de 1333 fué presentado para el magisterio por el Papa (106),

y Juan Ballester, procedente del convento de Mallorca, de la provincia religiosa de Cataluña, a quien el cronista otorga el primado entre los maestros de teología de su promoción (107). Mallorquín, nacido en 1305 o 1306, vistió desde muy joven el hábito de la Orden, dentro de la cual siguió los estudios. En París cursó filosofía, teología y ambos derechos. En 1348 fué encargado por la Orden que leyera allí mismo las Sentencias, y al otro año, que leyera la Biblia. En 1351, el capítulo general celebrado en Tortosa le confirmó ambos cargos. En 31 de octubre de 1358 fué promovido al magisterio por el Papa Inocencio VI (108). Fué, más tarde, General de la Orden. Murió en Mallorca a 24 de septiembre de 1374. Compiló sus lecciones teológicas en un Comentario al Libro de las Sentencias, según la costumbre de la época (109).

En el segundo catálogo de Juan Trisse—que es de escritores—, en los núms. 7 a 10, figuran, junto con Guido de Perpiñán, otros tres doctores carmelitanos, que son:

Pedro Riu de Perpiñán, que debió de nacer también en la primera dé-

---

1889, págs. 365-386); XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931.

(104) XIBERTA, *De institutis Ordinis Carmelitarum*, ya citado, pág. 356.

(105) En su citado estudio *De scriptoribus scholasticis...*; véanse, en especial, las págs. 25-38, 44-46 y 54-60.

(106) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, pág. 405.

(107) "... inter ceteros doctores Parisius suo tempore currentes in speculativa scientia primatum tenuit..." (XIBERTA, *ob. cit.*, pág. 38).

(108) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. III, pág. 61.

(109) Juan Ballester es uno de los personajes citados por Anselmo Turmeda en sus *Cobles de la divisió del regne de Mallorques* (véase el artículo de E. Aguiló para identificación de los mismos, en *Museo Balear*, 1885).

cada del siglo XIV, posiblemente en Tarragona (110). Profesó en la Universidad de París en 1342, 1345, 1357 y 1358. Mantuvo íntima relación con Juan Ballester, a cuya instancia el Papa Urbano V mandó que fuera promovido al magisterio en teología. Gozó de mucha reputación ante la familia real aragonesa, pues en 1352 el infante D. Juan le confió, junto con Juan Ballester, la testamentaría de Ademaro de Mosset (111), y en 1379, cuando era ya de edad provecta, el rey Pedro le consultó sobre el cisma. Compuso una exégesis del Salterio en catalán;

Francisco Bacó, gerundense, a quien por la elevación de sus doctrinas los contemporáneos adjudicaron el título de *doctor sublimis* (112). En 1357 un capítulo general le destinó a leer las Sentencias en París, donde profesó la teología hasta 1365. Sostuvo una disputa doctrinal con los dominicos Hugo de Monforte y Nicolás de San Sadurní. En 1369 ostentaba ya el título de maestro. Ejerció en la Orden los cargos de definidor del capítulo general y procurador general, así como el de provincial de Cataluña. Murió en Camprodón (Gerona) a 8 de agosto de 1372. Su obra teológica capital es el Comentario al Libro de las Sentencias conservado hasta hoy (113). El catálogo de Trisse le atribuye "un notable volumen en el que compila todas las sentencias de los antiguos doctores", que parece ser el *Repertorium praedicantium, magnum et insigne opus*. Compuso, además, muchos sermones y un opúsculo *De lucta militantis Ecclesiae et Antichristi ipsum impugnantis*. Doctrinalmente, Francisco Bacó oscila entre las varias direcciones teológicas que se disputaban a la sazón la hegemonía en el ambiente universitario y aun en el seno de su Orden, la cual no acertó a crear una tradición de doctrina propia. Así, mientras en las cuestiones lógicas y epistemológicas otorga grandes concesiones al nominalismo occamista, en psicología se aproxima bastante al voluntarismo agustiniano, y en moral sigue las orientaciones del peripatetismo (114),

y Felipe Ribot, miembro del convento de Perelada (Gerona), asimis-

---

(110) XIBERTA, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932; pág. 4, nota 2.

(111) A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per a la història de la cultura catalana mig-eval*, t. II, Barcelona, 1921, pág. LXXXIV.

(112) F. EHRLE, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1919).

(113) Se conocen dos manuscritos: uno en la Biblioteca Nacional de París, que es el ms. lat. 15.374, y otro en el Archivo de la Orden Carmelitana en Roma.

(114) Para más noticias sobre Francisco Bacó, véase a XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, págs. 394-413, y *El mestre Francesc Bacó*, en la revista *Criterion*, I, Barcelona, 1925, fasc. 2, págs. 174-198, y fasc. 3, págs. 286-310.

mo maestro de teología en París. Fué definidor del capítulo general de su Orden en dos ocasiones, y durante más de diez años, provincial de Cataluña. Murió en su convento a 23 de septiembre de 1391. Compuso una obra famosa sobre la fundación de su Orden en Tierra Santa por algunos Santos Padres y la difusión de la misma por tierras de Europa, a la que puso por título *De peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*. Se conoce, además, un breve tratado suyo *De haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum judice* (115).

A este convento de Perelada pertenecía Francisco Trabes, quien en 25 de mayo de 1390, en el tercer año de sus estudios teológicos en París, copió de su mano el índice de cuestiones del Libro de las Sentencias; y también Berenguer Cambrils, otro estudiante en París, de quien es una nueva copia del mismo índice (116).

El tercer catálogo de Juan Trisse enumera los religiosos destinados por los capítulos generales de la Orden carmelitana a leer las Sentencias o la Biblia en la Universidad de París. En él aparecen los siguientes nombres de españoles:

Bartolomé de Leyreda (Lérida?), en el año 1357;

Berenguer de Vallcendrosa, en el año 1342, quien había sido provincial de Aragón en 1333, 1336 y 1339;

Bernardo Oller, en el año 1362. Fué promovido a maestro en el siguiente año por mandato de Urbano V, a instancia del General de su Orden, Juan Ballester (117). En 1366 ejerció el magisterio en el Sacro Palacio. Desempeñó en su Orden altos cargos de gobierno, a saber: socio del General en 1362, definidor del capítulo general en 1372, provincial en 1366, 1369 y 1372, y General de toda la Orden en 1375. Al producirse el cisma, siguió la obediencia de Aviñón, por lo que Urbano VI le depuso. Escribió sobre materia sacramental;

Garcías, en el año 1327. Provincial de Aragón en 1324, 1327 y 1330;

Jaime Sacosta, en el año 1348. Perteneció a la Provincia de Mallorca, y desempeñó en ella altos cargos. Al constituirse la Provincia de Cataluña, fué su primer provincial;

Pedro Alberti, en el año 1366. Fué Provincial de España en 1372;

P. de Mondragón, en 1345 y 1348;

Ramón Moliner, en 1354 y 1357;

---

(115) Ms. 583 de la Biblioteca de Cataluña, en Barcelona, escrito por mano de Miguel Massot.

(116) XIBERTA, *ob. cit.*, págs. 352-3.

(117) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. III, pág. 107.

Ramón de Plans, en 1351 y 1354. Fué provincial de España en 1357 y 1358,

y Sancho de Avellaneda, en los años de 1351, 1354, 1357 y 1358.

A esta lista de maestros y escritores carmelitanos extraída de los catálogos de Juan Trisse añadiremos todavía dos nombres más; a saber: Francisco Martí y Bernardo de Montagut.

Francisco Martí pertenecía al convento de Barcelona. En 1364 estudiaba ya en París, donde leyó la Biblia en 1372 y las Sentencias en 1375. En 1380 le fué conferido el magisterio por mandato de Clemente VII y a expensas del Infante de Aragón D. Juan. Desempeñó durante algún tiempo la cátedra de teología en París; hizo entonces sacar una copia del curso profesado anteriormente por Francisco Bacó. En 1400 era definidor de la Orden y provincial de Cataluña. El rey de Aragón solicitó su parecer sobre el mejor camino para acabar con el cisma, y lo emitió por escrito (118). Escribió asimismo un opúsculo en defensa de la Concepción Inmaculada de María (119).

Bernardo de Montagut regentaba en 1399 la cátedra de teología en el convento de Aviñón. Francisco Martí aduce en la contienda concepcionista sus opiniones, que le eran conocidas por comunicación verbal directa (120).

20. El más antiguo de los maestros carmelitas aquí mencionados, a quien se debe en gran parte la primera orientación doctrinal de la Orden, es Guido Terré o de Terrena, conocido en los medios teológicos de fines de la Edad Media con el nombre de *doctor breviloquus* (121). Nacido en Perpiñán al comenzar el último tercio del siglo XIII e ingresado en la Orden en muy tierna edad, tuvo por maestro en París al teólogo secular Godofredo de Fontaines, principal representante de un peripatetismo más extremoso que el de San Alberto y Santo Tomás. De él se apropió muchas de sus doctrinas teológicas y filosóficas, que introdujo en la Orden. En 1313 había ya obtenido el doctorado en teología, y desde esta fecha hasta 1318 regentó en la Sorbona la cátedra reservada a los car-

---

(118) El texto de esta consulta se conserva en el ms. A 141 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Véase, sobre el mismo, el artículo del P. XIBERTA, *Francesc Martí, O. Carm., i el cisma d'Occident* (*Homenatge a A. Rubió i Lluch*, vol. II, Barcelona, 1936, págs. 383-393).

(119) Inserto por ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua ex novem auctoribus antiquis*, págs. 1-213 (citado por XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saec. XIV*, ya mencionada, págs. 453-461).

(120) XIBERTA, *Guiu Terrena*, antes citado, pág. 249, nota 1.

(121) F. EHRLE, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, antes citado.

melitas, en la que tuvo por discípulos a Siberto de Beck (o de Beca), su sucesor, y a Juan Baconthorp, *doctor resolutus*, otro gran teólogo, que reaccionó contra el peripatetismo de su maestro y torció la orientación doctrinal de la Orden en un sentido más propicio al voluntarismo agustiniano. En 1318, Guido de Terrena fué elegido prior general de la Orden. Obispo de Mallorca y más tarde de Elna, desempeñó delicadas misiones políticas, encomendadas por los reyes de Aragón y de Mallorca, y otras eclesiásticas, a nombre del Papa Juan XXII. Hábil controversista, intervino en la polémica promovida por los espirituales, con un opúsculo contra Bonagracia; atacó a Juan de Jandún y a Marsilio de Padua; censuró, con Pedro de la Palu, un texto catalán de autor innominado, y polemizó contra los judíos. Falleció en Aviñón a 21 de agosto de 1342 (122).

Su producción literaria es copiosa. Aparte su Comentario a las Sentencias, del que tan sólo quedan escasos fragmentos, escribió seis quolíbetos, trece cuestiones disputadas, doce cuestiones ordinarias y una serie de comentarios a las obras de Aristóteles. Recientemente, en un códice de la Vaticana han sido identificadas seis cuestiones más, distintas de las anteriores (123). Hay noticias de que comentó el *De anima*, la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Política* de Aristóteles; pero hasta nosotros sólo han llegado los comentarios a la *Física*, a los seis libros primeros de la *Ética* y fragmentos de las cuestiones sobre el *De anima*. Las restantes obras de Guido de Terrena versan sobre teología escriturística, derecho canónico, disciplina y régimen eclesiásticos e historia de las herejías. La más famosa es el Comentario al Decreto de Graciano. Citaremos tam-

---

(122) Sobre Guido de Terrena véase el estudio de Fournier inserto en *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVI, París, 1927, págs. 432-473.

El P. Bartolomé Xiberta ha publicado sobre esta figura numerosos artículos en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, Barcelona, 1923, págs. 165-212; *Analecta Ordinis Carmelitarum*, vol. V, 1924, págs. 113-206, y 1925, págs. 233-376; *Miscel·lània Tomista*, Barcelona, 1924, págs. 81-96; *Estudis Franciscans*, vol. 40, Barcelona, 1928, págs. 379-393; *Criterion*, vol. 6, Barcelona, 1930, págs. 11-34, y *Miscel·lània Patxot*, Barcelona, 1931, págs. 171-195. Esta serie de estudios parciales ha culminado en su monografía fundamental *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932 (*Estudis Universitaris Catalans*, serie monográfica, II).

(123) El P. Xiberta, en su citada monografía del año 1932, ha publicado los títulos de todas las cuestiones quolibéticas, disputadas, ordinarias y de las halladas en el códice vaticano y, además, el texto de siete de ellas. Anteriormente había publicado el texto de otras dos cuestiones en *Opuscula et textus historiam Ecclesiae... illustrantia. Series scholastica et mystica*, fasc. 2, Münster, 1926, y en *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam, 1930, págs. 5̄8-577. El extracto de otra cuestión puede verse en M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts*, München, 1931. Consúltese, asimismo, P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique...*, págs. 169-174, y *Xenia Thomistica*, vol. III, págs. 349-350.

bién la *Concordia evangeliorum* y la *Expositio super tria cantica novi Testamenti.* Entre sus opúsculos polémicos merecen especial mención el *De perfectione vitae* contra Bonagracia, que motivó una contestación de éste y una réplica de Guido titulada *Defensio tractatus De perfectione vitae;* la *Reprobatio operis cathalonici,* que algunos creyeron se refería a un escrito de Arnaldo de Vilanova (124), aun cuando en realidad censura un tratado sobre el Anticristo donde se exponen doctrinas no coincidentes con las de Arnaldo; la *Summa de haeresibus;* el opúsculo *Contra superstitiones et sortilegia,* y la *Confutatio errorum quorundam magistrorum,* en la que ataca las opiniones emitidas por Marsilio de Padua y Juan de Jandún en el asunto entonces candente de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual.

Ideológicamente, Guido de Terrena aparece como un pensador independiente, con una marcada inclinación al peripatetismo, del que la influencia de Godofredo de Fontaines le desvía en un sentido de intelectualismo extremo. Esa actitud se delinea sobre todo en la psicología, donde se acusa su radical contraposición al voluntarismo escotista (125). En la cuestión de los universales preludia el nominalismo y rechaza resueltamente el formalismo de los teólogos franciscanos. También se opone al agustinismo por su tesis de la distinción real entre potencia y acto. En cambio, se aproxima mucho a la ideología de Santo Tomás, con quien le place coincidir ("*libenter, ubi possum, sequor*"); pese a lo cual, se separa de él al precisar la distinción de la esencia y la existencia en los seres creados, en la doctrina del principio de individuación, en la solución al problema de los universales y en la valoración del argumento de causalidad. En moral, adopta asimismo actitudes de gran moderación y conservadurismo: si bien ensalza las virtudes inspiradas en la práctica de los consejos evangélicos, en especial la pobreza y la castidad, no admite que el estado del religioso regular supere en perfección al de los prelados y clérigos seculares; tampoco admite que en la vida de Cristo se distingan los actos destinados a servir de modelo a los aspirantes a la vida perfecta y los destinados a orientar el común de los fieles. En Cristo halla el ejemplar de la perfección humana, no desde el punto de vista natural, sino, ante todo, desde el punto de vista moral.

21. En cambio, la Orden de los Regulares de San Agustín siguió con mayor firmeza los rumbos científicos de las dos grandes Órdenes mendi-

---

(124) Sin embargo, el quolíbeto I, cuestión 13, está escrito contra los errores de Arnaldo de Vilanova (véase Xiberta, *Guiu Terrena,* págs. 8 y 262).

(125) Véase J. Koch, *Durandus de S. Porciano* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Bd. XXVI, H. 1, págs. 107-113, 388 y sigs.).

cantes y declaró obligatorio para sus miembros el sistema doctrinal de su mejor teólogo del siglo XIII, Gil de Colonna (Egidio Romano). Es conocida la adhesión de este autor al agustinismo teológico en las doctrinas de carácter especulativo y a la filosofía aristotélica en las de carácter moral y político. En España, esta escuela contó con ilustres representantes, entre los cuales mencionaremos por su mayor importancia al valenciano Bernardo Oliver y al toledano Alfonso Vargas.

Bernardo Oliver (126) es, posiblemente, el sobrino de Arnaldo de Vilanova, a quien se nombra repetidamente en el inventario de sus bienes muebles (127). De ser así, habría sido ayudado en los estudios por su tío, de quien habría heredado la afición a los viajes y a la aventura (128), así como algunas tendencias doctrinales, tales la aversión a los judíos y las preocupaciones escatológicas. Compuso, en efecto, un *Tractatus contra caecitatem judaeorum* y otro *De inquisitione Antichristi* (129). Fué maestro de teología en París, y por testimonio fehaciente de otros autores consta que escribió un Comentario a las Sentencias y varios quolíbetos, hoy desconocidos; tal vez pueda atribuírsele el Comentario anónimo del siglo XIV que se conserva en la Biblioteca Capitular de Tortosa (130). La identificación sería posible, en todo caso, mediante el cotejo con las opiniones y textos literales que de él cita Alfonso de Vargas (131). Su obra más conocida es el *Excitatorium mentis in Deum,* un libro místico (132), al estilo de las *Confesiones* de San Agustín, en el que sigue las huellas de San Anselmo, San Bernardo y San Buenaventura. Pese a su escasa originalidad, la obra fué muy leída en la Edad Media, tanto en su texto latino como en las versiones castellana y catalana que no tardaron en aparecer (133). En su edad madura, Bernardo Oliver fué de-

---

(126) Sobre este escritor consúltense los prólogos del P. Benigno Fernández y de Pedro Bohigas a sus respectivas ediciones de los textos latino, castellano y catalán del *Excitatorium,* que luego citaremos. Véase, además, el *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, núms. 975, 995, 1.081 y 1.097.

(127) RAMON D'ALÒS-MONER, *De la marmessoria d'Arnau de Vilanova* (*Miscellània Prat de la Riba,* I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1923, pág. 294).

(128) "... fui in periculis multis per mare, per terras, ab igne et gladio et ab omni periculo liberatus...", dice en un pasaje autobiográfico de su obra mística.

(129) En la biblioteca de Munich existen manuscritos de ambas obras (citados por J. KÜRZINGER, *Alfonsus Vargas Toletanus...,* Münster, 1930, págs. 88-89).

(130) Así lo sospecha el P. Benigno Fernández en el prólogo antes citado.

(131) Ha recogido estas citas J. KÜRZINGER, ob. y lug. citados.

(132) De otro libro místico de BERNARDO OLIVER, titulado *Speculum animae,* existió un manuscrito en la biblioteca de El Escorial, que fué destruído en un incendio. (Véase el prólogo citado del P. Benigno Fernández.)

(133) El texto latino lo editó el P. Fernández con arreglo al códice de El Escorial, en Madrid, 1911. La versión castellana, de fines del siglo XIV, con el título

signado para ocupar altos cargos eclesiásticos, y ocupó sucesivamente las sedes episcopales de Huesca, Barcelona y Tortosa; en esta última catedral organizó los estudios y fundó su notable Biblioteca Capitular. Allí murió en 14 de julio de 1348.

Como teólogo, figuró en la comisión examinadora que en septiembre de 1313 censuró en Aviñón los 18 artículos de Durando y Tomás Walleis y participó por los años de 1335 y 1336 en la debatida cuestión de la visión beatífica. Alfonso Vargas alega en repetidas ocasiones (134) a favor suyo las tesis de Bernardo Oliver. Más por extenso expone dos de ellas, con las que se muestra en discrepancia: la de que el dogma trinitario es la base única de toda la Revelación—Vargas pone en el mismo rango el dogma de la Encarnación—y la identidad del conocimiento intuitivo y del abstractivo por razón de los objetos y de la manera de aprehenderlos (135). Para una exposición más amplia de la ideología de Bernardo Oliver, faltan materiales por el momento.

22. Conocemos, en cambio, bastante mejor la producción literaria de Alfonso Vargas (136), vástago de la familia toledana de este nombre, profeso desde muy joven en la Orden de San Agustín, quien por espacio de más de diez años cursó estudios en París, donde obtuvo el magisterio y desempeñó la cátedra de Teología. Gozó de mucha fama en el seno de su Orden. En 1353 fué nombrado obispo de Badajoz; al año siguiente, de Osma, y en 1371 fué elevado a arzobispo de Toledo. Acompañó al cardenal Albornoz en la expedición a Italia para reducir a la obediencia papal las ciudades rebeldes, y demostró poseer dotes de gran prudencia y energía. Murió en Sevilla, en los linderos de la vejez, a 27 de diciembre de 1366.

Se conservan de él un libro de cuestiones a propósito del texto del aristotélico *De anima* y un Comentario al libro I de las Sentencias de Pedro Lombardo, que contiene sus lecciones teológicas del año 1345 en París. De ambas obras existen ediciones incunables; y de la primera, además, tres otras ediciones aparecidas en los siglos XVI y XVII. Se ha per-

---

de *Espertamiento de la voluntad en Dios*, fué publicada por el mismo en la revista *La Ciudad de Dios* en 1906 y 1907 (vols. 69-72). La versión catalana, de principios del siglo XV, fué editada por Pedro Bohigas, con arreglo a un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, en la colección "Els Nostres Clàssics", vols. 22-23. Barcelona, 1929.

(134) En su *Lectura super primum Sententiarum*, que examinaremos a continuación.

(135) Véase a J. KÜRZINGER, ob. y lug. citados.

(136) Sobre Alfonso Vargas ha publicado un buen estudio J. KÜRZINGER, *Alphonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1930.

dido el resto de su obra teológica, que comprendía el Comentario a los libros II al IV de las Sentencias; pero se conserva un extracto o abreviatura del curso entero hecho en 1376 por el teólogo parisino Juan de Wasia (137), aparte una nueva redacción del libro I por el monje agustino Baltasar de Tolentino. Aunque Alfonso Vargas no sea un pensador de primera magnitud, su Comentario posee un extraordinario interés histórico por la abundancia de autores y obras contemporáneas que cita, bien en el texto mismo, bien en las anotaciones puestas al margen por él mismo o por alguien muy conocedor de su pensamiento.

La orientación filosófico-teológica de Alfonso Vargas está tomada del agustinismo en la formulación impresa al mismo por Gil de Colonna, conforme a la Regla de su Orden. Su aportación especial al agustinismo consiste en depurarle de los injertos escotistas, lo cual se ve muy claro en la psicología, donde se niega a admitir la pluralidad de formas en el compuesto humano, la real identidad del alma y sus potencias y la de las potencias entre sí y con sus actos. Rechaza incluso la mera posibilidad de que la materia sola pueda existir sin la forma. El entendimiento posible se halla en disposición nativa de recibir los conceptos más imperfectos, que son los más generales, para elaborarlos ulteriormente en otros más perfectos. Para ese perfeccionamiento se vale del entendimiento agente, que es a manera de una luz o hábito connatural a él, aunque en verdad distinto de él. El objeto del conocimiento humano es la realidad en toda su extensión. El universal lo forja el entendimiento, fuera del cual sólo existe la pluralidad de los particulares; de éstos toma nuestra mente el fundamento para reducirlos a unidad en el concepto. En la doctrina de la voluntad mantiene el clásico voluntarismo de todas las escuelas agustinianas. La voluntad sigue en su obrar al entendimiento, pero le aventaja en nobleza; por ella el bienaventurado se identifica con Dios en el acto supremo del amor. La caridad es la más excelsa virtud del cristiano.

En las cuestiones preliminares de su Comentario teológico estudia con una gran extensión el concepto de la ciencia, y el problema de si la teología es una ciencia, y en qué grado. Enumera cuatro formas distintas del conocimiento: el *intuitivo*, caracterizado por la presencia actual del objeto; el *abstractivo*, en el que las cosas son conocidas mediante su representación o especie; el *discursivo*, que la razón deduce de un conocimiento anterior, y el *superintuitivo*, en el que, sin estar las cosas pre-

---

(137) Sobre la persona de Juan de Wasia y su *Lectura magistri Alfoncii*, véase a FRANZ EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster, 1925, páginas 148-9.

sentes, son conocidas mejor que si lo estuvieran. Dios conoce su propia realidad por intuición, y la de las criaturas, superintuitivamente en el Verbo. El hombre conoce las cosas por intuición, por abstracción o por discurso. De Dios cabe, en puridad, un saber intuitivo: por ejemplo, en el éxtasis; de donde cabría deducir por discurso un saber rigurosamente científico. La Teología, sin embargo, no es pura ciencia, porque parte de un acto de fe, y no de una intuición. Se desarrolla en forma de ciencia, pero su contenido no se resuelve últimamente en principios evidentes de por sí *(in per se nota in lumine naturali)*. Cualquier intento de demostración estricta de los dogmas es radicalmente imposible. El objeto de la Teología es Dios en su auténtica realidad, no meramente en su nombre o concepto (contra Occam). De Dios cabe un conocimiento natural estricto por la metafísica; la teología presupone la creencia y procede por especulación racional a profundizar las verdades de fe en sentido anselmiano. A Dios no se le puede concebir bajo la razón de infinitud, porque excede toda mente finita, ni bajo la razón de deidad, ni mediante otro atributo suyo, ni siquiera por sus criaturas *(respectus ad extra)*, sino en cuanto objeto virtualmente proporcionado a la capacidad de nuestro entendimiento. Admite tres pruebas de la existencia de Dios, entre ellas la agustiniana basada en los grados de perfección de los seres y la anselmiana, que considera válida a condición de ampliarla con la idea de causalidad. Considera la Teología, no como una pura especulación ni como mera práctica, sino como un hábito científico de índole afectiva, cuya finalidad estriba en el amor a Dios. En este ramillete de doctrinas entresacadas del Comentario de Alfonso Vargas es fácil percibir las más fragantes esencias de la tradición agustiniana y anselmiana.

N. B. — En prensa este capítulo, llega a nuestro conocimiento el interesante artículo de la señora FRANCISCA VENDRELL, *La obra de polémica antijudaica de Fray Bernardo Oliver,* en la revista *Sefarad,* V, págs. 303-336 (Madrid, 1945), que transcribe el texto fragmentario del *Tractatus contra perfidiam iudaeorum* de BERNARDO OLIVER, conservado en el Archivo de la Corona de Aragón. En nota adicional al artículo, el señor F. Cantera da noticia del reciente hallazgo, en la biblioteca catedralicia de Burgo de Osma, de un códice que, al parecer, contiene el texto íntegro del mismo tratado.

## V

## LAS TENDENCIAS FILOSÓFICAS ENTRE LOS CLÉRIGOS SECULARES

Teólogos españoles del siglo XIV pertenecientes al clero secular; Alfonso Dionís y Fernando Vargas. — Averroístas españoles; Tomás Escoto. — El cultivo de la filosofía pura en las Facultades de Artes; Sebastián de Aragón.

23. Fuera de las Órdenes monásticas y mendicantes, la teología ha sido cultivada con ahinco a todo lo largo del siglo XIV por personajes eminentes del clero secular. La memoria de estos pensadores españoles, no agrupados en escuela ni representativos de una tradición, yace hoy enterrada bajo el polvo de los archivos, de donde tan sólo laboriosas y persistentes investigaciones lograrán extraerla a la luz de nuestro conocimiento. Algunos son incidentalmente aludidos por autores contemporáneos. Así Alfonso Vargas, al referirse a las disputas teológicas habidas en París en 1345, alude a Alfonso de Portugal y a Fernando de España.

En siete ocasiones (138), por lo menos, Alfonso Vargas aduce el parecer de un teólogo peninsular, a quien el anotador de su Comentario llama Alfonso de Portugal *(Alphonsus de Portugalia)*. Vargas le califica de *reverendus pater et magister* y de *reverendus dominus et magister* y afirma de él que profesó simultáneamente la teología en París ("*qui mecum concurrebat in lectura*"). Birkenmajer (139) logró identificar este personaje con el lisboeta Alfonso Dionís, que en 1352 murió de obispo en Évora, y reconstruir en parte su brillante carrera de estudios a base de las menciones halladas en los documentos universitarios exhumados

---

(138) Los siete pasajes han sido reunidos por J. KÜRZINGER en su ya citada obra *Alfonsus Vargas Toletanus*, etc., págs. 95-96.

(139) A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, 5, 1922, pág. 212).

por Denifle (140). Alfonso Dionís cursó primero en París los estudios de Artes; a su terminación pasó a la Facultad de Medicina, donde se graduó de bachiller en 1329 y enseñó desde 1329 a 1332. Su elevación al magisterio motivó una larga polémica entre la Facultad de Medicina y el canciller de la Universidad, maestro Guillermo Bernardo de Narbona. Mantuvo estrecha amistad con el rey de Portugal Alfonso IV, por lo cual Denifle sospechó que fuese hijo natural de algún príncipe portugués. Cabe desechar esta hipótesis, pues aquella amistad se explica suficientemente por la protección del rey, que nombró a Alfonso Dionís capellán y médico de la corte. Por encargo real emitió informe acerca de una traducción de Tolomeo llevada a cabo por Egidio de Tebaldis. En 1342 obtuvo un canonicato en Lisboa, y al propio tiempo se entregó al estudio de la teología. En 1345 se hallaba otra vez en París, donde se graduó de bachiller y comentó en cátedra el Libro de las Sentencias, coincidiendo con Alfonso Vargas. Al año siguiente fué elevado a la sede episcopal de Idama; y al otro, trasladado a la de Évora, donde moró hasta su muerte (141). Su *Comentario a las Sentencias*, que hemos visto citado por Vargas, puede considerarse perdido. Ignoramos asimismo su orientación doctrinal; tan sólo a través de aquellas citas sería posible reconstituir en parte sus opiniones, una de las cuales se fundaba, al decir de Vargas, en los textos del franciscano Pedro Aureoli.

Más difícil de identificar ha sido la personalidad de Fernando de España, a quien Alfonso Vargas califica repetidas veces de *reverendus dominus et compatriota qui mecum concurrebat in lectura* (142), expresión con la que designa notoriamente a otro toledano. Se divagó bastante sobre este personaje, que no aparece mencionado en el *Chartularium* de Denifle, hasta que por una feliz casualidad fué descubierta en un códice procedente del monasterio de Tegernsee (143) una oración suya titulada *Sermo ad clerum de Sancto Augustino factus a magistro fernando de hyspania episcopo in Avinione presentibus cardinalibus anno domini 1352.* Esta pieza oratoria fué incluída por el benedictino Jordán de Quedlinburg en su edición incunable *Sermones de sanctis* (144) con el siguiente rótulo: *Sermo de sancto augustino. ... a magistro fernando de hyspania, persona seculari et episcopo, in avinione presentibus omnibus cardinalibus.*

---

(140) *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II; véase, en el índice, la pág. 753.

(141) EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi,* 2.ª edición, 1913; págs. 235-6.

(142) Kürzinger ha reunido asimismo estas citas; véase su ya citada obra, págs. 97-99.

(143) Ms. Clm. 18.223, hoy en la biblioteca de Munich.

(144) Sin año ni lugar. Hay ejemplar en la biblioteca de Munich.

*Anno domini 1352.* Buscando con estos datos en el episcopologio de Eubel (145), se ha logrado aclarar que Fernando de España no es otro que el obispo de Calahorra, de nombre Emanuel Fernando y de apellido también Vargas, promovido a la suprema orden sagrada en 16 de julio de 1352. Eubel le adjudica el título de profesor en teología, y dice que había sido arcediano de Saldaña, en la diócesis de León. Tras diez años de residencia en Calahorra, fué trasladado a la sede de Burgos; y allí murió al cabo de otros tres o cuatro años. Grabmann (146) ha señalado la existencia, en el códice 16.133 de la Biblioteca Nacional de París, de una *Quaestio de specie intelligibili,* que se atribuye taxativamente a Fernando de España—"determinata a Ferrando de yspania"—. Se trata de un ejercicio escolar, al parecer de una disputa ordinaria sostenida en la Universidad de París, en la que es sometida a examen la distinción existente entre la especie inteligible y el acto de la intelección (147). Por su parte, el P. Bartolomé Xiberta ha encontrado, en la biblioteca de la Universidad de Bolonia, un tercer escrito de Fernando de España titulado *Expositio et quaestiones in librum Averrois De substantia orbis* (148). Como se ve, la producción literaria de este autor ofrece un subido interés filosófico; pero su estudio doctrinal está todavía sin emprender.

Alfonso Vargas alude todavía en su Comentario a otros teólogos contemporáneos, cuyos nombres constan anotados al margen. En la duda de su auténtica nacionalidad, nos abstenemos de traerlos a colación.

24. Reservamos aquí un lugar a los averroístas españoles; pues ciertamente los ha habido, aun cuando sus escritos, inficionados de herejía, hayan sido destruídos y su memoria esté casi borrada. En una lista de ellos, italianos en su mayoría, que pone Renán, figura un "Tomás de Cataluña" (149). En el averroísmo fué a parar aquel Tomás Escoto, tránsfuga de los Predicadores y de los Franciscanos, que, después de peregrinar por la Península, fué encarcelado en Lisboa, donde había sostenido agrias polémicas con el franciscano Álvaro Pelayo. Por las noticias de éste, incluídas en su *Collyrium fidei contra haereses* (150), conocemos

(145) EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi,* I, págs. 151 y 156.

(146) Según referencias de Kürzinger, ob. y lug. citados, nota 34.

(147) "Utrum forma intelligibilis differat ab actu intelligendi."

(148) FR. B. XIBERTA, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà,* Barcelona, 1932, pág. 49, nota 1. El manuscrito lleva el número 1.625.

(149) Citado por M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* II, München, 1936, pág. 180.

(150) Un extracto de estas noticias fué publicado por M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles,* 2.ª ed., III, Madrid, 1918, págs. 245-7, y Apéndices, págs. CXXX-CXXXII. Véase, además, el artículo de MARIO ESPOSITO, *Les*

parcialmente sus doctrinas, entre las cuales las hay de alcance filosófico, como la negación de la inmortalidad de las almas, la afirmación de la eternidad del mundo, la preferencia concedida a los argumentos de razón sobre los textos de la Escritura, los ataques a la religión revelada, el sambenito de impostores que lanza sobre los fundadores de las tres grandes religiones monoteístas—Moisés, Jesús y Mahoma—, la exaltación de Aristóteles por encima de Moisés y de Cristo, y la opinión de que el mundo estaría mejor gobernado por los filósofos que por los teólogos y canonistas. Tesis son éstas que delatan a la legua un espíritu francamente averroísta.

25. Hemos de ocuparnos, por fin, del cultivo de la filosofía en las Facultades de Artes. Mientras, en efecto, las Escuelas y Facultades de Teología de la Edad Media favorecían el desarrollo de los estudios filosóficos a título de instrumento auxiliar en la especulación metódica del dogma (posición anselmiana), o bien para la confirmación, por vía racional, de las verdades enseñadas por la Fe (posición tomista), en las Escuelas de Artes se procedía al cultivo desinteresado de la filosofía, que si en un principio se limitó a la lógica, más tarde se extendió a las demás ramas del saber filosófico, en especial a la psicología y a la ciencia de la naturaleza. En este ensanchamiento progresivo de los horizontes influyó decisivamente el conocimiento escalonado de las obras de Aristóteles, que en el siglo XII lleva a complementar la lógica *vetus* con la lógica *nova*, y en el siglo XIII provoca el florecimiento de las demás ramas de la filosofía.

Muy poco sabemos de esa especulación filosófica independiente, cuyo foco principal radica en la Facultad de Artes de París. Los manuscritos de los maestros que allí explicaron sus lecciones yacen olvidados casi en su totalidad bajo el polvo de los archivos y bibliotecas. Algunos modernos investigadores, entre ellos Mandonnet y más recientemente Grabmann, han comenzado a explorar esa dirección de la mentalidad medieval, en cuyo seno, a lo largo de los siglos XIV y XV, se incuba lentamente el despertar de la nueva ciencia matemática y natural que trae el Renacimiento.

Resulta todavía imposible precisar la participación de los "artistas" españoles en aquel desarrollo filosófico, del que tan escasas noticias han llegado hasta nosotros. A lo sumo, cabe aportar datos fragmentarios e incoherentes en torno a algunas figuras, apenas conocidas más que por

*hérésies de Thomas Scotus d'après le "Collyrium fidei" d'Alvare Pélage* (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXXIII, 1937, págs. 56-69).

los nombres. Hauréau nos ha revelado la existencia de un español apellidado Guillermo, de quien en la Biblioteca Nacional de París se conserva un manuscrito en un códice misceláneo de los siglos XIII y XIV, donde se contienen obras procedentes de la Facultad de Artes (151).

26. M. Grabmann dió a conocer en 1928 el nombre de otro maestro español de Artes en París, Sebastián de Aragón, de quien halló en un códice de Munich un interesante escrito sobre la Filosofía de las Matemáticas (152). En los folios $125^r$ a $132^v$ del manuscrito Clm. 14.246 aparece el siguiente rótulo: "Mg. Sebastiani de Aragonia quaestiones variae philosophicae". Bajo este enunciado insustancial se encubre un interesantísimo tratado, cuyo autor estudia la posibilidad y el asunto de la ciencia matemática, la índole abstracta de los objetos matemáticos y su relación a las cualidades sensibles y al movimiento, la cantidad, el número, la magnitud, la dimensión y una serie de otros conceptos fundamentales en la Matemática. Para que el lector se haga cargo de la gran importancia de esta obra, transcribimos íntegramente de Grabmann el elenco de las cuestiones (153). Helo aquí:

1. *Utrum entia mathematica sint abstracta a sensibilibus qualitatibus.*
2. *Utrum mathematica abstrahant a motu.*
3. *Utrum mathematica sint coniuncta in esse cum qualitatibus sensibilibus.*
4. *Utrum mathematica sint priora qualitatibus sensibilibus.*
5. *Utrum de mathematicis sit scientia.*
6. *Utrum de substantiis possit esse scientia mathematica.*
7. *Utrum de qualitate sensibili possit esse scientia mathematica.*
8. *Utrum omnia entia mathematica et omnia sensibilia communia sint per se sensibilia.*

---

(151) B. HAURÉAU, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 35, París, 1896, págs. 209-239.

(152) M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, München, 1928, pág. 70.

(153) M. Grabmann ha descrito minuciosamente el manuscrito de Munich en su artículo *Mitteilungen aus Münchner Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät (Codd. lat. 14.246 und 14.383)*, inserto en el *Festschrift für Georg Leidinger*, que vió la luz en Munich el año 1930; véanse especialmente las págs. 77-79. (El artículo ha sido reproducido en *Mittelalterliches Geistesleben*, München, II, 1936, págs. 225-238; véanse, sobre todo, las págs. 231-3.)

9. *Utrum scientie mathematice habeant aliquam communem materiam.*
10. *Utrum sint tantum quattuor mathematice.*
11. *Utrum geometria sit prior aritmetica.*
12. *Utrum mathematice scientie sint certissime.*
13. *Utrum scientie medie sint magis naturales vel mathematice.*
14. *Utrum entia mathematica diffiniantur per materiam intelligibilem.*
15. *Utrum quantitas sit per se divisibilis.*
16. *Utrum de numero sit scientia.*
17. *Utrum numerus sit ens reale extra animam.*
18. *Utrum unum et multa opponantur.*
19. *Utrum numerus componatur ex unitatibus.*
20. *Utrum numeri differant specie.*
21. *Utrum diffinitio numeri sit bene data.*
22. *Utrum continuum indivisum sit principium numeri.*
23. *Utrum subiectum in geometria sit magnitudo vel aliquid aliud.*
24. *Utrum quantitas precedat formam substantialem in materia.*
25. *Utrum sit dare dimensionem terminatam et interminatam.*
26. *Utrum dimensio terminata et interminata et sint generales et corporales.*

El texto original de Sebastián de Aragón está ilustrado en el manuscrito con anotaciones marginales debidas a los maestros Hugo de Utrecht y Simón de Padua, en las que se contienen algunas referencias a Alberto Magno y a Santo Tomás de Aquino; y completado con otras cuatro cuestiones que de la enseñanza de Sebastián tomó en reportaje el maestro Teobaldo de Ancora. El asunto de ellas no cede en interés al de las anteriores, como puede verse por los enunciados:

27. *Utrum punctus diffiniatur.*
28. *De diffinitione linee.*
29. *Utrum linea componatur ex punctis.*
30. *Utrum punctus sit aliquid vel nihil.*

Sebastián de Aragón debió de ser un personaje de calidad, y su enseñanza muy apreciada, desde el momento en que otros maestros se prestaron a tomar apuntes de ella y a acotar sus lecciones con notas aclaratorias. Desgraciadamente, no nos queda ninguna noticia biográfica

suya, pues ni siquiera se halla mencionado en las obras de Hauréau ni en el Cartulario de Denifle. También ignoramos la fecha de su magisterio; pues, aunque el manuscrito sea posterior a 1323, en que fué canonizado Tomás de Aquino, a quien ya cita como Santo, el autor de la obra podría haber vivido y enseñado antes de ese año. Nos inclinamos, sin embargo, a suponer que sus lecciones en la Facultad de Artes debieron de ser profesadas algo entrado ya el siglo XIV.

El interés de las cuestiones estudiadas por Sebastián de Aragón hace desear vivamente la pronta publicación del manuscrito, que arrojará indudablemente mucha luz sobre el tratamiento filosófico de las materias integrantes del *quadrivium* en la Edad Media (154).

---

(154) Falta mucho por investigar acerca de los filósofos y teólogos españoles del siglo XIV. La historia local puede suministrar en este aspecto valiosos datos. He aquí dos muestras. En la obra de CARLOS RAHOLA, *La ciutat de Girona* (Barcelona, 1929), vol. II, pág. 98, se da noticia de un gerundense ilustre, carmelita, que fué obispo de Galtelli, en Cerdeña, y profesó la teología y la filosofía. Se llamaba Antonio Girona. Torres Amat le atribuye unos Comentarios a la filosofía de Aristóteles y otros al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo.

En la Biblioteca Capitular de Tortosa se conserva un códice del siglo XIV, que contiene un comentario a toda la *logica vetus*—es decir, a la *Isagoge* de Porfirio, a los *Predicamentos* y *Perihermeneias* de Aristóteles y al *Liber de sex principiis* de Gilberto de la Porrée—, más un *Tractatus de suppositionibus terminorum et orationum*, escrito por "Benedictus de Undis, magister in artibus legens Tholose", al parecer para la iniciación filosófica del infante D. Juan, hijo del rey de Aragón, a quien está dedicado. (Sobre este interesante manuscrito, véase un artículo del P. DENIFLE en la *Revue des Bibliothèques*, año 1896.)

# CAPÍTULO XXV

## LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV EN LOS AUTORES NO ESCOLÁSTICOS

### I

### El infante don Juan Manuel

La literatura filosófica española en lengua vulgar.

Don Juan Manuel; su significación en la cultura del siglo XIV. — Semblanza de don Juan Manuel. — Su crianza y educación. — Su rango social. — Sus intervenciones en la vida pública. — Sus ocios nobiliarios. — Su producción literaria. — Catálogo y cronología de sus obras.

Examen de las principales producciones de don Juan Manuel. — *El Conde Lucanor.* — El *Libro Infinido.* — El tratado *De las maneras del amor.* — El *Libro de la Caballería.* — El *Libro del Caballero et del Escudero.* — El *Libro de los Estados.* — Influencias lulianas en las dos últimas obras. — Don Juan Manuel, heredero de la tradición alfonsina.

1. El movimiento ascensional de las literaturas peninsulares en lengua vulgar, iniciado en los reinados de Fernando III, el Santo, de Castilla y de Jaime I de Aragón, avanza a grandes pasos en el siglo XIV y fructifica en maduras producciones de prosa didáctica, destinadas a la divulgación. Por una parte, escritores de sangre real continúan las tradiciones del siglo anterior y explanan en romance asuntos de índole moral y política; por otra, teólogos y científicos de formación universitaria abandonan el uso del latín y ensayan el tratamiento de cuestiones filosóficas bajo formas novelescas que las hacen accesibles al gran público. En unos y en otros resalta el propósito de abrir nuevos horizontes al cultivo de la lengua vulgar, que se ennoblece progresivamente al contacto con temas cada vez más arduos de la especulación humana, y de impregnar las manifes-

taciones escritas de la cultura nacional en sustancia europea. La cultura latino-eclesiástica penetra por un proceso de infiltración osmótica en las literaturas romanceadas, y éstas no recelan en apropiarse los asuntos y hasta, a veces, las maneras de aquélla.

Por razones de brevedad, restringimos nuestra exposición al género didáctico-filosófico, prescindiendo de otras manifestaciones literarias coetáneas, incluso de las muy afines, porque responden más bien a finalidades artísticas o de edificación religiosa u otras por el estilo, sin que en ellas quepa registrar aportaciones originales del pensamiento. Séanos lícito, sin embargo, señalar el interés que para la exploración de las ideas predominantes en la sociedad española del siglo XIV ofrecen algunas de las aludidas producciones. Así, la literatura moral gnómica, de la que en el siglo anterior hemos encontrado brillantes muestras en las *Flores de Filosofía* y en el *Libre de Saviesa,* sigue en boga en Castilla y es incrementada con la aparición de los *Proverbios morales* dedicados al rey Pedro I por el rabí don Sem Tob, de neta ascendencia oriental, y de los *Proverbios del sabio Salomón,* de desconocido autor. En ambos libros campean un sentido pesimista de la vida y una orientación ascética que cuadran magníficamente a la severidad del espíritu castellano y los emparientan con otras obras de origen extranjero, como el *Espéculo de los Legos,* traducción del *Speculum Laicorum,* del inglés John Hoveden, y el *Libro de miseria de omne,* versión amplificada del tratado *De contemptu mundi,* del Papa Inocencio III. Más representativas en el aspecto indicado se nos antojan las obras originales de dos autores castellanos, en las que con gran realismo se nos ofrecen sendos cuadros de época; nos referimos al *Libro del Buen Amor,* del Arcipreste de Hita, y al *Rimado de Palacio,* del canciller Pero López de Ayala. Para el estudio de la significación filosófico-moral de estas obras, remitimos a las historias generales de la literatura española o, aún mejor, a las monografías especiales.

2. La figura más representativa de la prosa nacional castellana en el siglo XIV es, sin duda, el infante don Juan Manuel. Vástago segundón de la dinastía reinante, recoge la herencia cultural de Fernando III y Alfonso X y la depura y enriquece a la medida de los nuevos tiempos. Como ellos, cultiva apasionadamente la lengua vulgar, y acoge y se asimila la influencia oriental en sus producciones novelísticas y didáctico-simbólicas; pero, al propio tiempo, experimenta el atractivo de la cultura eclesiástico-europea y toma de ella abundantes materiales. Su esfuerzo por aproximarse a la literatura teológico-latina se refleja fielmente en las siguientes palabras de la carta-dedicatoria a su cuñado el infante don Juan de Aragón, arzobispo de Toledo, que precede al *Libro del Caballero*

*et del Escudero:* "... et pues vos que sodes clérigo, et muy leído, enviastes a mí la muy buena et muy complida et muy sancta obra que vos ficiestes en el *Pater Noster* porque yo la trasladasse de latín en romance, envío-vos, yo que só lego, que nunca aprendí nin leí ninguna sciencia, esta mi fabliella, porque si vos della vos pagardes que la fagades trasladar de romance en latín..." (1).

3. La significación de don Juan Manuel en la cultura española del siglo XIV guarda una estrecha relación con su vida y con su obra literaria (2). Nació en Escalona, a 5 de mayo de 1282, del infante don Manuel, el hermano menor del Rey Sabio, y de doña Beatriz de Saboya, hija de Amadeo IV, conde soberano de aquel Estado; su ascendencia real le emparentaba de cerca, por línea paterna, con los monarcas castellanos. El vínculo de sangre influyó decisivamente en el rumbo de su educación. Fallecido el padre cuando don Juan no había cumplido aún veinte meses, quedó encomendada su crianza a la madre, bajo la inspección personal del rey Sancho IV, con quien el infante don Manuel conservó en vida una gran intimidad, hasta el punto de que ambos tenían "una misma casa y unos mismos oficiales" (3); y, fallecida la madre a su vez seis años después, el rey tomó íntegramente sobre sí el cuidado de la persona y hacienda de su sobrino, de quien orientó la educación y trató casamiento al primer asomo de la pubertad, siempre a tono de su encumbrado linaje. Conocemos los nombres de quienes por encargo materno y del rey vigilaron la infancia y adolescencia de don Juan Manuel: Juan Sánchez de Ayala, que llevó la mayordomía; Gómez Fernández de Orozco, que ejerció de ayo, y Alfonso García, "que me criaba et non se partíe de mí" (4); tuvo, además, alguna influencia en el tierno infante el judío don Çag, médico de cámara, hermano mayor del médico del rey.

Recibió una educación típicamente nobiliaria, que describe con todo lujo de detalles en el interesante capítulo LXVII del *Libro de los Esta-*

(1) *Libro del Caballero et del Escudero,* en la "Biblioteca de Autores Españoles", editada por Rivadeneyra, tomo LI, Madrid, 1884, pág. 238.

Citaremos siempre los textos originales de don Juan Manuel por esta edición, hasta ahora la más completa, de sus obras, que fué confiada a don Pascual de Gayangos.

(2) Para las noticias biográficas y bibliográficas referentes a don Juan Manuel, nos hemos atenido a la introducción de don Pascual de Gayangos al mencionado tomo LI, y a la obra más reciente del historiador don ANDRÉS GIMÉNEZ SOLER, *Don Juan Manuel, biografía y estudio crítico,* Zaragoza, 1932. Pueden asimismo consultarse, para el mismo objeto, el prólogo de Baist a su edición del *Libro de la Caza* (Halle, 1880), y el de Francisco J. Sánchez Cantón a la edición de *El Conde Lucanor* (Madrid, Calleja).

(3) *Tratado de las armas,* etc.; edición citada, pág. 262.

(4) *Ibid.*

*dos* (5), y aun la propone como modelo a copiar por los educadores de infantes, hijos de reyes o emperadores; la instrucción literaria y moral alterna en ella con el aprendizaje de la Caballería. Con arreglo a este modelo, a los cinco años cumplidos enseñáronle a leer, "pero con falago et sin premia"; y así se prolongó esta enseñanza hasta darla por concluída en saber "fablar et entender latín". A esta iniciación literaria siguió una educación moral basada en la lectura de los hechos de los grandes hombres: "... et después... leer las crónicas de los grandes fechos et de las grandes conquistas, et de los fechos de armas et de caballerías que acaescieron, et en cómo los grandes señores llegaron a grandes estados por su bondad et por su esfuerzo et cuanto mal pasaron en su vida, et cuant mal alcanzaron, et cuant mala fama dejaron de sí los emperadores et reys et grandes señores que ficieron malas obras, et fueron medrosos et flacos de corazón". La parte más esencial de este sistema educativo consistía en la iniciación al oficio de la caballería desde muy temprana edad: "... luego que los niños comienzan a andar..., deben a las veces subirlos en las bestias, et homes en pos ellos que los tengan, et desque entendieren que se pueden tener en caballo, débenles facer andar poco á poco en él fasta que entiendan que sin recelo los puedan meter; et después cada día faciendo más fasta que se atrevan a poner espuelas a cualquier caballo...". El ejercicio de la equitación constituía, a su vez, el aprendizaje previo e indispensable a los varios oficios del buen caballero: "... cazar et correr monte, et bofordar, et armarse, et saber todos los juegos et las cosas que pertenescen a la caballería...". Tales prácticas caballerescas alternaban con las tareas literarias, "... porque éstas non empescen al leer, nin el leer a estas cosas...", en forma que en días alternos el niño ocupase toda la mañana en cazar, esgrimir la espada, cabalgar por montes y llanos, etc., y a la tarde reposare de tan duro ejercicio con "... oír su lección, et facer conjugación, et declinar et derivar, o facer proverbio o letras". Los otros días estaban dedicados íntegramente a la instrucción teórica: lección toda la mañana; y por la tarde, en habiendo comido y holgado, "... tornar a leer, et a repetir su lección, et facer conjugación, et las otras cosas...". En esta alternancia se pasaba hasta el sábado, destinado a "... repetir et confirmar todas las lecciones de la semana...". El domingo, como día de vacación y de especial significación religiosa, el niño gozaba de una mayor libertad para entregarse a sus trabajos favoritos, departir con las gentes, sestear, holgar y demás. La educación caballeresca se prolongaba

(5) "Et dígovos que dijo don Johan, aquel mío amigo, que en esta guisa le criara su madre en cuanto fué viva, et después que ella finó que así lo ficieron los que lo criaron." (*Libro de los Estados*, cap. LXVII, edición citada, págs. 316-317.)

hasta los años mozos. Don Juan Manuel recibió muy completa esta clase de educación; careció, en cambio, de toda ulterior formación literaria, según él mismo expresa, no sin cierto dejo de nostalgia, en distintos pasajes de sus obras: "... nunca aprendí nin leí ninguna sciencia..." (6); "... siendo tan pecador como yo só, et tan menguado de letradura, et de buen entendimiento natural..." (7). Cuanto él supo y conoció de la literatura eclesiástica o científica que corría en su tiempo, lo adquirió fuera de las Universidades y de los Estudios a través de sus lecturas y mediante el trato con personas cultas.

4. En la vida española del siglo XIV, don Juan Manuel desempeñó a maravilla el oficio para el cual había sido tan bien preparado; fué todo un "gran señor". Contaba, para serlo, con dos condiciones, de las que se sentía en extremo orgulloso: la alteza de su linaje y la vasta extensión de su heredad; y en ambas se cimentaba una desmesurada idea de su excelencia personal, que le llevaba a no tolerar agravios ni postergaciones de ningún orden. "Yo en España—escribía, dirigiéndose a su hijo—non vos fallo amigo en igual grado; ca si fuere el Rey de Castiella o su fijo heredero, estos son vuestros señores; mas otro infante nin otro home en el señorío de Castiella non es amigo en igual grado de vos; ca loado sea Dios, de linaje non debedes nada a ninguno. Et otrosí de la vuestra heredat podedes mantener cerca de mil caballos sin bien fecho del Rey, et podedes ir del reino de Navarra fasta el reino de Granada, que cada noche posedes en villa cercada o en castiello de los que yo he. Et segund el Estado que mantovo el infante Don Manuel, vuestro abuelo, et don Alfonso su hijo, que era su heredero; et yo después que don Alfonso murió et finqué yo heredero en su lugar, nunca se falla que infante, nin su fijo, nin su nieto, tal Estado mantoviese como nos tenemos mantenido" (8). Esta mentalidad típicamente feudal desentraña el sentido de la vida familiar y pública de don Juan Manuel, cuyos variados episodios constituyen el asunto de sus biografías corrientes. Concertada a los doce años por su real tutor la boda con una infanta de Mallorca, casó otra vez en 1311 con doña Constanza de Aragón, hija del rey Jaime II; y, en nuevas nupcias a los cuarenta y seis años de edad, con doña Blanca de la Cerda, hija del infante don Fernando. Las tres llevaban sangre real en sus venas y las dos últimas le trajeron, además, pingües dotes con los que logró ensanchar

(6) Véase el texto de la carta-dedicatoria citada en la pág. 501.

(7) *Tractado en que se prueba por razón que Sancta María está en cuerpo et alma en parayso*, edición citada, pág. 440.

(8) *Libro de los Castigos o Consejos que fizo... para su fijo*, cap. VI, edición citada, pág. 269.

su ya cuantioso patrimonio. De su segunda mujer le nació una hija, Constanza, que fué primero desposada de Alfonso XI de Castilla, y no habiéndose llevado a efecto el proyecto de matrimonio, acabó por casar con el príncipe heredero de Portugal. De su postrera esposa tuvo dos hijos y otra hija, a quienes logró asimismo casar y heredar espléndidamente; y, fuera de matrimonio, un bastardo, de nombre Sancho, que fué señor de Carcelen y de Montealegre.

5. Su entrada en la vida públıca ocurrió a los doce años de edad. El padre le había transmitido en herencia el adelantamiento y defensa del reino de Murcia, que antaño ejerciera, cuando infante, Alfonso el Sabio y el rey Sancho confiara más tarde al infante don Manuel; y, habiendo invadido aquel territorio un caudillo moro de Granada al frente de un ejército improvisado, los vasallos de don Juan le salieron al encuentro y le desbarataron. Al combate, en el que ondeó por vez primera el pendón de don Juan Manuel, éste no estuvo presente por ser todavía tan joven. En el mismo año de 1294 fué presentado en la corte de su primo, Sancho IV, y éste le visitó en su villa de Peñafiel; sintiéndose poco después el rey próximo a la muerte, le mandó llamar junto a su lecho, y a presencia de los ayos y otras personas de confianza descargó en la conciencia ingenua de aquel niño los remordimientos que torturaban su vida desde que se alzara en rebelión contra su padre don Alfonso (9). A don Juan Manuel le fueron reveladas entonces muchas intimidades de familia, no todas honrosas, cuyo conocimiento le impresionó en extremo y aun debió influir en su conducta ulterior para con la rama real reinante. A partir de la muerte de Sancho IV, don Juan Manuel intervino constantemente en la vida pública de Castilla, desarrollando una intensa actividad militar y política, que barajó de continuo su persona con las de los otros grandes señores castellanos de aquellas décadas tan turbulentas. Aprovechó el reinado de Fernando IV para plantear algunas reivindicaciones de carácter territorial a pretexto de perjuicios sufridos en la frontera de Murcia con Aragón, y logró al cabo ampliar sus dominios con el señorío de Villena y la villa de Alarcón. Citado para la guerra de reconquista, acudió al sitio de Algeciras y después al de Gibraltar, que se tomó a los moros; pero, quejoso de las preferencias del rey por otros nobles, se retiró con algunos agraviados más, con lo cual la empresa quedó frustrada y el rey de Granada pudo obtener tregua. Fallecido en 1312 el rey Fernando, sobrevino la minoridad de su hijo Alfonso bajo el cui-

(9) El relato de este dramático episodio constituye el asunto de la tercera y última parte del *Tratado de las armas*, págs. 262-264 de la citada edición.

dado y la dirección de la reina doña María de Molina. Don Juan Manuel participó entonces en las inacababies luchas suscitadas por si la regencia del reino debía desempeñarla el infante don Pedro o el infante don Juan, ambos tíos del rey menor; y, muertos los dos trágicamente en la vega de Granada en una escaramuza con los moros, aspiró él mismo a la regencia, enzarzándose en querellas y peleas con la reina madre y con los demás pretendientes que se le opusieron. Posesionado, por fin, Alfonso XI de las riendas del reino, quiso templar los enojos de tan gran señor solicitando para sí la mano de su hija Constanza. De este hecho, capital para don Juan Manuel, arranca la línea de conducta que observó a lo largo de este último reinado. La propuesta de la boda le atrajo hacia la persona del rey en un primer momento; pero, persuadido muy pronto de que había sido engañado, volvió sus armas contra Alfonso XI. El rey, en efecto, retractó su palabra y le tendió varias asechanzas, que don Juan supo evitar; en esa lucha abierta, que duró bastantes años, don Juan Manuel llegó a desnaturarse dos veces del reino, rompiendo los vínculos políticos con su señor y monarca natural. Por fin, Alfonso XI le devolvió su hija, que había tenido encerrada en el castillo de Toro, y aun consintió en que casara con el primogénito de los reyes de Portugal, a lo que se había opuesto tenazmente. La paz fué concertada de rey a vasallo, y don Juan Manuel pudo ufanarse de las ventajosas condiciones en que la había obtenido. En realidad, Alfonso XI logró anular políticamente a don Juan, quien a partir de entonces renunció a mezclarse en los asuntos de gobierno y guardó fidelidad al rey, auxiliándole eficazmente en la nueva guerra contra los moros. Tomó parte en la batalla del Salado y colaboró en el cerco de Algeciras (1344), que acabó por rendirse. Tras estos brillantes hechos de armas, la figura de don Juan Manuel se eclipsa hasta fallecer oscuramente, no se sabe dónde, en una fecha desconocida de los meses de abril a junio de 1348; el cadáver fué transportado a su villa de Peñafiel e inhumado en el convento de Predicadores, que era una fundación de su iniciativa (10).

6. Una vida pública tan intensa y prolongada por espacio de medio siglo, entre incesantes cuidados y desasosiegos, había de quitar a don Juan Manuel la tranquilidad de espíritu indispensable para la normal

(10) En la catedral de Murcia se conservó mucho tiempo un retablo del siglo XIV pintado por Bernabé de Módena, en el que aparece un magnífico retrato de don Juan Manuel. Hoy está en el Museo del Prado de Madrid, en las salas de pintura italiana. Para más detalles del biografiado, véase a M. Gaibrois de Ballesteros, *Los testamentos de don Juan Manuel,* Madrid, 1932, y F. J. S. C., *Cinco notas sobre Juan Manuel* (*Correo erudito,* I, 1940, págs. 63-64).

ocupación en otros géneros de menesteres. De hecho, solamente en las intermitencias de sus azares guerreros y políticos pudo entregarse a los ocios nobiliarios, de preferencia al deporte de la caza, en el que se jactaba de aventajar a cualquier otro señor de su tiempo y de poseer todos los secretos y maneras del arte. Su ocupación sedentaria favorita fueron, sin duda, las letras; y, aunque don Juan Manuel no acostumbre a pecar de explícito en la declaración de sus lecturas, sabemos o podemos colegir en parte el caudal de libros por él manejado, a base de sus citas más frecuentes o de influencias manifiestas. Entre aquéllos figuran, en primer término, los escritos en el romance nacional y, ante todo, las obras de su tío Alfonso el Sabio, que constituyeron para él a la vez un incentivo y un ejemplo. A juzgar por las tendencias básicas de su educación y por los episodios incluídos en sus obras, debieron ocuparle muchas horas las crónicas e historias, así locales como generales, tanto en castellano como en latín. Ya vimos que éste le era familiar desde la niñez, por lo cual pudo muy bien leer, en su texto original, además de las crónicas latinas, obras escriturísticas y teológicas en las que debió ampliar sus conocimientos, inicialmente escasos, sobre temas religiosos, morales y políticos. También le era familiar el romance catalán, que llegó a usar en algún documento dirigido a su suegro, el rey de Aragón; y seguramente estarían en catalán los textos lulianos manejados por él, cuya lectura le impresionó hasta el extremo de sugerirle el argumento de dos de sus mejores producciones. Ni le fué desconocido el árabe, no ya el árabe vulgar, que debió de usar desde la adolescencia en sus continuos tratos con los moros radicados en sus tierras de Murcia y de Levante, sino aun el árabe literario, puesto que de esta literatura asimiló abundantes materiales en sus creaciones novelísticas. De otros idiomas que tal vez tuvo ocasión de aprender, como el hebreo o el toscano, no existen pruebas para afirmar que los poseyera. Al amparo de su encumbrada posición social, supo tejer una extensa red de relaciones literarias, cuyos primeros cabos anudó en la propia casa real castellana, a la que pertenecía, y de la que recogió la herencia literaria del Rey Sabio, y en la casa extranjera de Saboya, de arraigadas tradiciones culturales, a la que pertenecía por parte de madre; las amplió después cuantiosamente en la corte aragonesa, al casar con la hija de Jaime II. "Es posible—escribe el señor Giménez Soler—que los mediadores entre don Juan y ese mundo europeo [de la cultura teológica-latina] fueran aragoneses, con cuyo rey Jaime II vivía en íntimo contacto, y éste era erudito y literato..." (11). Ya que sepamos documen-

(11) Obra citada, pág. 137.

talmente muy poco de sus relaciones literarias con el rey Jaime II (12), las noticias son taxativas de las que mantuvo con el infante don Juan de Aragón, a la sazón arzobispo de Toledo (13), y con personajes menos destacados de la corte real catalana (14). Su frecuente intervención en asuntos diplomáticos y su amistad con los frailes Predicadores, a quienes protegió desinteresadamente, le depararon numerosas oportunidades en que informarse de las corrientes culturales y proporcionarse el placer de nuevas lecturas.

7. Con este bagaje de autodidacto, sus nativas dotes literarias le llevaron espontáneamente a aprovechar algunos de sus ocios en componer varias obras de honesto entretenimiento y saludable doctrina "para los legos que non son muy letrados" (15), como dice él mismo en el prólogo a la compilación de las mismas. En razón de este público al cual estaban destinadas y de la lengua que adoptó, las producciones de don Juan Manuel se incluyen en la literatura popular o de divulgación, a pesar de que algunas de ellas versan sobre asuntos de singular elevación y aparecen escritas en un lenguaje relativamente perfecto y en un estilo muy cuidado. El castellano de don Juan Manuel aventaja enormemente al del Rey Sabio, y preludia la madurez a que había de llegar el idioma en la prosa literaria del siglo XVI; más que sus lecturas, sus interminables andanzas por tierras de Castilla y su continuo trato con gentes de todos los estamentos le procuraron un conocimiento a fondo del vocabulario y del genio del idioma, hasta el punto de que sus obras constituyen un fiel espejo del castellano hablado en el siglo XIV. Su estilo resulta, de ordinario, claro y amplificado, sin estar recargado por "... razones nin por palabras tan sotiles que los que las oyeren non las entiendan, o porque tomen dubda en lo que oyen..." (16). Toda la producción literaria de don Juan Manuel gira en torno a su persona y a su vida, y encierra por lo mismo un inapreciable caudal de noticias autobiográficas. Él mismo se

---

(12) Únicamente la carta dirigida por don Juan a su suegro en 19 de febrero de 1308 revela un activo intercambio de libros entre los dos personajes. El señor Giménez Soler ha publicado dicha carta en los apéndices documentales a su citada obra, pág. 352.

(13) Le dedicó sus dos obras más importantes: el *Libro del Caballero et del Escudero* y el *Libro de los Estados*, y recibió de él en obsequio un ejemplar de su glosa al *Pater Noster*.

(14) Citaremos, entre otros, al historiador Fr. Pedro Marsilio, al magnate don Jaime de Xérica y al dominico Fr. Ramón Masquefa; con el primero cambió alguna correspondencia, y a los dos últimos les dedicó sendos escritos suyos.

(15) Véase la citada Introducción de don Pascual de Gayangos, pág. XXI, nota 2.

(16) *Ibíd.*

personifica en el conde Lucanor, en el príncipe Joás y posiblemente en el caballero novel protagonista del *Libro del Caballero et del Escudero*. Escribe en primera persona los *Castigos o Consejos* dedicados a su hijo para transmitirle el tesoro de la experiencia adquirida en la vida: "... porque sepa por este libro cuáles son las cosas que yo probé et vi..."; "... asmé de componer este tractado, que tracta de cosas que yo mismo probé en mí mismo et en mi fazienda, et vi que aconteció a otros de las que fiz et vi facer, et me fallé dellas bien yo et los otros..." (17). Bajo la impresión producida por la lectura de las obras de Alfonso el Sabio, ensaya tres imitaciones sobre tema idéntico o similar: el *Libro de la Caza*, el *Libro de la Caballería* y la *Crónica abreviada* (18). Reúne y ordena sus recuerdos personales y de familia en el autobiográfico *Libro de las Armas*, verdadero alegato compuesto con el intento de demostrar que la excelencia personal y las virtudes del gran rey Fernando el Santo se han transmitido y conservado nada más en la descendencia del menor de sus hijos, el infante don Manuel, su progenitor. Al *Tractado en que se prueba por razón que Sancta María está en cuerpo et alma en parayso* dió ocasión una duda teológica suscitada a su presencia el día de la Asunción de la Virgen. El argumento del *Libro de los Estados* le fué sugerido por el comentado suceso ocurrido con el primogénito de Jaime II, quien en circunstancias aparatosas renunció a la corona y abrazó el estado religioso (19). Asimismo los temas de sus libros se relacionan íntimamente con la persona de don Juan Manuel: los históricos narran los acontecimientos de su vida política; los de caballería y de caza exponen los oficios inherentes a su jerarquía nobiliaria; los teológicos y doctrinales cimentan sus creencias o esbozan su visión personal de la sociedad, y los recreativos se doblan de didácticos con la intención de fustigar vicios arraigados o de inculcar virtudes en déficit entre las gentes de su tiempo. Nada tiene, pues, de extraño que de la consideración desinteresada de este escritor brote un interés inmarcesible.

Además de las nueve obras acabadas de citar, compuso don Juan Manuel un libro de *Cantares* o *Cantigas* en el que debió ensayar su estro poético según el modelo de Alfonso el Sabio; otro *de las reglas commo se debe trobar;* una *Crónica complida* en la que se narraban por extenso

---

(17) Prólogo al *Libro de los Castigos,* edición citada, pág. 265. El señor Blecua ha reeditado recientemente esta obra, junto con el breve tratado sobre la Asunción de la Virgen, en la revista *Universidad,* de Zaragoza; tomo XV, 1938, págs. 3-93 y 195-205.

(18) A. GIMÉNEZ SOLER, *obra citada,* pág. 173.

(19) IDEM, *ibid.,* pág. 192.

los sucesos coetáneos de mayor relieve; un *Libro de los Sabios,* que en opinión de Knust era una imitación de los *Bocados de oro,* y un *Libro de los engennos* o máquinas de guerra, es decir, un tratado de ingeniería militar al nivel de su tiempo. Las cinco se han perdido, quién sabe si irremisiblemente. Pudiera ser, sin embargo, que las dos últimas estuviesen refundidas en otras más extensas; así, el *Libro de los ingenios* parece haber sido incluído en el *Libro de los Estados,* cuyos capítulos LXX al LXXIX desarrollan el mismo asunto; y el *Libro de los Sabios* tal vez es idéntico al de los *Castigos et Consejos* a su hijo, o tuvo asimismo cabida en el *Libro de los Estados.* También se ha perdido el *Libro de la Caballería,* que don Juan Manuel menciona como distinto del *Libro del Caballero et del Escudero.* En cuanto a las Crónicas, *abreviada* y *complida,* existen serias dudas acerca de su conservación, tanto más que el manuscrito latino descubierto por el P. Flórez y publicado por él en la *España Sagrada* con el título de *Cronicon Domini Johannis Emmanuelis,* reimpreso luego otras dos veces, en la creencia de que era la *Crónica complida,* contradice de plano la afirmación de don Juan Manuel de que *fizo todas sus obras en romance* o aquella otra de que *juro a Dios que no sabría gobernar en latín un proverbio de tercera persona;* de la instrucción literaria recibida en la infancia, don Juan había conservado, por lo visto, el hábito de leer el latín, pero no el de hablarlo y escribirlo (20).

La existencia de todas estas obras consta de un modo indubitable por la lista de sus escritos que don Juan Manuel puso en el prólogo al *Libro de Patronio* y la enumeración con que encabezó una colección de ocho de ellos que mandó hacer en vida y depositar en el convento de Predicadores de Peñafiel, para que su producción literaria se perpetuara y a la vez se mantuviera incontaminada de las chapucerías de los copistas (21). En esta colección figura en cuarto lugar un tratado *De las maneras del amor,* que no hemos mencionado todavía. Solamente en parte alcanzó don Juan Manuel su propósito, por cuanto el manuscrito de Peñafiel anda hoy extraviado y le sobrevive una copia única no muy perfecta, realizada un siglo después, en la que el último tratado, que es el *Libro de la Caza,* está archiincompleto y se han perdido además unos folios del principio con fragmentos del primer tratado, que es el *Libro del Caballero et del Escudero.* Por excepción, el *Libro de Patronio,* el más famoso de don Juan Manuel y que por lo mismo debió de ser muy leído en aquel siglo y en el siguiente, ha sido conservado hasta nuestros días en cuatro manuscritos

---

(20) IDEM, *ibid.,* parte II, cap. II, pág. 139 y sigs.

(21) Véanse ambas en el citado tomo LI de la edición de Rivadeneyra, páginas 229-232.

más. La cronología de las obras conservadas resulta bastante difícil de fijar, porque su autor no siempre las fechó; y tan sólo por vagas referencias a los sucesos de su vida o por las citaciones incluídas en las escritas posteriormente cabe rehacerla con alguna aproximación. Poco más o menos, el orden cronológico de su composición viene a ser el siguiente: 1.º, *Libro del Caballero et del Escudero,* escrito en 1326 (al cual había precedido el *Libro de la Caballería,* hoy perdido); 2.º, *Libro de los Estados,* cuya primera parte fué comenzada en 1327 y terminada en Pozancos, lugar del obispado de Sigüenza, en 22 de mayo de 1330; la segunda parte fué compuesta entre 1330 y 1332; 3.º, *El Conde Lucanor,* comenzado antes de 1335 y concluído en Salmerón a 11 de junio de dicho año; 4.º, *Libro de la Caza,* posterior a 1337; 5.º, *Libro de los Castigos,* entre 1342 y 1344; 6.º, *Tratado de las Armas,* del año 1342; 7.º, *Tratado de la beatitud de Santa María,* posterior a esta fecha, y 8.º, el *Libro de las maneras del amor,* posterior en fecha al *Libro de los Castigos* a su hijo. Conviene no perder de vista estos datos cronológicos, cuando se intente esbozar la evolución literaria o ideológica de don Juan Manuel (22).

8. No todas las obras conservadas de nuestro autor interesan para una historia de las ideas filosóficas. Las hay puramente históricas, como el *Tractado que fizo... sobre las armas que fueron dadas a su padre el infante Don Manuel, et por qué él et sus descendientes pudiesen facer caballeros non lo siendo, et de cómo pasó la fabla que con el rey Don Sancho ovo ante que finase* (23); o exclusivamente técnicas, como el casi desconocido *Libro de la Caza;* o meramente teológicas, como el *Tractado en que se prueba por razón que Sancta María está en cuerpo et alma en parayso,* dedicado a fray Ramón Masquefa, prior del convento de dominicos que don Juan había fundado en Peñafiel (24). En cambio, el *Libro de los exemplos del Conde Lucanor,* también conocido bajo el nombre de *Libro de Patronio* (25), a pesar de su forma novelística, cae de lleno dentro de la literatura moralizante. Su ascendencia inmediata hay que buscarla en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, y aun mejor en el *Calila e Dimna* o en el *Sendebar.* Es una colección de 50 apólogos o cuentos—"enxemplos" los llama su autor, usando el vocablo típico de este género litera-

(22) A. Giménez Soler. *obra citada,* parte II, cap. III, pág. 159 y sigs.

(23) Gayangos lo incluyó en el mencionado tomo LI, págs. 257-264. Recientemente lo ha reimpreso el señor Giménez Soler en apéndice a su citada obra, págs. 677-691; y en la revista *Universidad* con un estudio (vol. 8, 1931, págs. 483-515).

(24) Publicado por el señor Gayangos en el tomo citado, págs. 439-442.

(25) Incluído también en dicho tomo, págs. 367-439 Hay de él numerosas ediciones, de las que se hallará noticia en las Historias de la literatura española. H. Knust publicó una edición crítica en Leipzig, 1900.

rio—, de tendencia educadora, para toda clase de estados y condiciones. En cada cuento el conde Lucanor propone a Patronio, su consejero, un "caso" determinado de las relaciones humanas, un problema de moral social, y, a continuación, el maestro lo resuelve por un medio alegórico, el de un apólogo de contenido semejante; el "enxemplo" termina con un pareado en el que se encierra la moraleja, así:

Quien te alaba más de cuanto en ti hobiere,
Cábete dél guardar, ca engañar te quiere.

El interés literario está concentrado en las cincuenta narraciones, que podrían clasificarse en dos grupos: fábulas e historietas. Las primeras derivan de fuentes orientales directamente o a través de versiones y compilaciones romanceadas; las hay tan antiguas como la de la zorra y el cuervo o la de la golondrina y la siembra del lino, que ya se encuentran en Esopo, o como la de los cuervos y los buhos o la del león y el toro, que ya figuran en el *Pantchatantra* y en el *Hitopadeza.* Las segundas las tomó don Juan Manuel de sus lecturas de las crónicas o de narraciones oídas o de recuerdos personales y se refieren a episodios históricos antiguos o coetáneos. Los hay de carácter religioso, como el "del juicio que dió un cardenal entre los clérigos de París y los frailes menores" o el "del milagro que fizo Santo Domingo" en Bolonia; de tema científico, como el "de lo que conteció a un rey con un home que le dijo que l' faría alquimia" o el curiosísimo "de lo que acaesció a un deán de Santiago con Don Illan el grant maestro, que moraba en Toledo", que encierra una valiosa información sobre el cultivo de las ciencias en Toledo; de asunto vulgar, como el de la falsa beguina o el "de lo que contesció a uno que probaba sus amigos"; de historia oriental, como el "de lo que contesció al rey Abenavet de Sevilla con Romayquia su mujer" o "a un rey de Córdoba quel' decían Alhaquem" o a "Saladín con una buena dueña mujer de un su vasallo"; o de historia europea, como el "del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra en la mar contra los moros" o el "de lo que conteció al conde de Provencia, cómo fué librado de la prisión por el consejo que le dió Saladin"; y, en fin, de historia nacional, como el "de la respuesta que dió Ferrant González a sus gentes después que hobo vencido la batalla de Facinas" o el "de lo que conteció a Don Lorenzo Suárez Gallinato cuando descabezó al capellán renegado" o a ese mismo en el cerco de Sevilla o "a Don Pero Núñez el Leal et a Don Roy Gómes Zaballos, et a Don Gutier Roiz de Belaguiello con el Conde Don Rodrigo el Franco". Como se ve, la colección es variadísima por los asuntos; y, si a esto se añade el arte exquisito con que don Juan Manuel acertó a desenvolverlos,

se comprenderá la belleza inherente al libro que tanta fama le ha granjeado.

La enseñanza moral se desprende intencionadamente de la narración y se hace explícita en el verso final. Esta intención moralizadora diferencia netamente *El Conde Lucanor* del *Decamerone*, la otra colección de cuentos escrita trece años después por el italiano Boccaccio, que tanto éxito obtuvo en la Europa medieval y que, en el caso mejor, puede ser considerada como una sátira de las costumbres. Más ingenuo, don Juan Manuel se propuso enderezar la conducta de los hombres mostrándoles la excelencia de la virtud o la fealdad del vicio en un caso concreto real o fingido, pero sin acritud ni escándalo; las salsas picantes ni cuadraban con su hombría de bien ni eran apropiadas al paladar nada refinado de la masa popular castellana del siglo XIV. El carácter didáctico-moral del *Libro de Patronio* fué remachado por el propio don Juan Manuel, al escribir a ruegos de un magnate aragonés, don Jaime de Xérica, una segunda parte consistente en cien proverbios "buenos et provechosos" en estilo más conciso y oscuro, y luego, a iniciativa propia, una tercera parte con cincuenta proverbios más, y todavía una cuarta y última parte con otros treinta proverbios aún más oscuros. Él mismo declara que tanto los proverbios como los cincuenta "enxemplos" del primer libro conspiran a un mismo fin: "... para salvamiento de las sos ánimas et aprovechamiento de los sus cuerpos et mantenimiento de sus honras et de sus estados..."; para cuya consecución su ingenio le sugirió contar cosas que "... non son muy sotiles en sí, así como si yo fablase de la sciencia de la teología, o geumetría, o metafísica, o filosofía natural, et aun moral, et otras sciencias muy sotiles..." (26), sino hechos sencillos tomados de la vida real o imaginaria. La mera narración en forma artística y con fin didáctico, mejor aún que el proverbio corto y sentencioso, le sirvió a maravilla a don Juan Manuel para el éxito de su empresa literaria.

9. También pertenece al género didáctico-moral el *Libro de los Castigos* o *Consejos que fizo don Johan Manuel para su fijo, et es llamado por otro nombre el Libro Infinido* (27), en el cual todo elemento de ficción literaria o de narración recreativa ha desaparecido para ceder el lugar a la enseñanza directa de los preceptos morales, acompañada de una amplia explanación doctrinal. Por lo mismo, la ascendencia de esta obra se encuentra, no en las producciones orientales didáctico-simbólicas, sino en la literatura europea de "regimientos de príncipes"; su modelo inmediato

(26) Prólogo a la segunda parte del Libro de Patronio, edición citada, pág. 426.
(27) Incluído en el citado tomo LI, págs. 264-275.

podría señalarse en la segunda Partida, y una muestra gemela del mismo género en los *Castigos e Documentos* atribuídos al rey don Sancho, de los cuales se diferencia en prescindir de las historietas o ilustraciones que ejemplifican las enseñanzas morales del libro. Menos erudito y pedantesco, el de don Juan Manuel le supera en el vigor del estilo y en la jugosidad de sus consejos, sacados de la fuente viva de sus personales experiencias más que de la fría lectura de escritos ajenos, como insistentemente hace notar. Este tesoro de su experiencia quiere don Juan Manuel legarlo en dechado de afecto paternal al primogénito Fernando en el instante preciso de llegar a la edad púber y enfrentarse con la vida, y con tal intento compone para su hijo de doce años un libro pequeño, y le ruega y le manda "... que entre las otras sciencias et libros que él aprendiere, que aprenda este et le estudie bien..."; "... porque sea más ligero de entender et estudiar es fecho a capítulos...", y como su experiencia de la vida no ha terminado, se reserva añadir nuevos capítulos, dejando el libro sin acabar: *libro infenido* (28).

Pese a esta manifestación, en la obra se desarrolla según un plan tan completo como sistemático su asunto central, es a saber, las normas para el gobierno de la propia vida. Previos dos capítulos de generalidades que compendian en términos muy resumidos los deberes a observar "para salvamiento de las almas" y los "que cumplen para la salud del cuerpo, tan bien para guardar home la salud como para las enfermedades" y en los que se contienen valiosísimos consejos acerca de la vida religiosa, la templanza corporal y la conservación de la salud, el libro entra propiamente en materia a partir del capítulo III: "Et pues esto es acabado, fablarvos he de aquí adelant en este tercer capítulo en lo que yo entendiere que cumple para la crianza de los grandes homes, tales como vos et los fijos de los reyes et los grandes señores." En realidad, el tema aquí comenzado no se agota en el capítulo, sino que se prolonga hasta el final del libro. Nos encontramos, pues, no ante un tratado genérico de ética para cualesquiera hombres, sino ante un código de moral para uso de un gran señor del siglo XIV, como debía llegar a serlo el destinatario. El parentesco de la obra de don Juan Manuel con los "regimientos de príncipes" se descubre no sólo en el enfoque especial del asunto, que recuerda inmediatamente el de la Partida segunda, y en la cita terminante de "el libro que fizo fray Gil, de la Orden de Sant Agostín, que llaman *De regimine principum,* que quiere decir del gobernamiento de los príncipes" (cap. IV), sino, sobre todo, en aquella manifestación que dirige a

(28) Del prólogo a la obra, edición citada, pág. 265.

su hijo: "sabet que el vuestro estado et de vuestros fijos herederos que más se allega a la manera de los reyes que a la manera de los ricos homes" (29), en la que se revela muy a las claras el propósito de don Juan Manuel de hacer extensiva a su hijo la educación de los vástagos reales. Esta educación nobiliaria y casi principesca se cumple en tres etapas, correspondientes a la infancia, mocedad y mancebía, y dura hasta los veinticinco años; la tercera etapa, que empieza a los dieciséis años, es la más delicada, como que ha de sortear los numerosos escollos entre los que avanza la juventud, y aún más en las familias de alto rango. A partir de esta edad, el "mancebo" ha de gobernarse a sí propio y saber comportarse rectamente en todos sus hechos. Dentro de este tipo de educación, resulta muy característica la primacía otorgada en el sistema de los deberes personales a los derivados de las relaciones de carácter público, con los que comienza la enumeración. Se expone, en efecto, en primer término la conducta a guardar con el rey, a cuyo propósito don Juan Manuel escribe un capítulo rebosante de vida y esmaltado de continuas alusiones autobiográficas; y sigue la exposición del modo de comportarse con los amigos en mayor grado y en igual grado de jerarquía social. Y, aunque don Juan Manuel declara que en el cuadro de la sociedad castellana del siglo XIV nadie, salvo el rey, aventaja ni iguala en posición a su hijo, no por esto omite hablar de tales deberes. Siguen los referentes a los amigos en menor grado, que tampoco son todos iguales, sino más o menos encumbrados en la jerarquía; a cada uno hay que darle honra y tratamiento según su estado social. Tras este primer grupo de deberes personales a guardar según el rango dentro de la jerarquía feudal, se tratan los deberes para con las personas sometidas socialmente a la propia jefatura; ante todo, los familiares, que se concretan en las relaciones para con la mujer y los hijos, y luego los demás, que se refieren a los vasallos; en la especificación del segundo subgrupo se detallan los deberes a cumplir para con los consejeros, oficiales, cogedores (o labradores), mandaderos y porteros que en forma más directa y personal tienen trato con su señor. Acabado "todo lo que en este libro se contiene en fecho de homes", se explana un tercer grupo de normas a observar en el gobierno y administración del propio Estado: manera de guardar secreto, de cuidar las fortalezas, de administrar las rentas y tesoros, de dictar justicia y perseguir a los malhechores, de entablar guerras y pleitesías con reyes u otros grandes señores, de mercar las cosas muebles, de informarse e informar por preguntas y respuestas. La mayoría de los capítulos se

(29) Cap. VI, pág. 269.

limitan a insinuar la materia y a remitir para un más amplio tratamiento al *Libro de los Estados,* con lo cual la obra resulta efectivamente una mera introducción al arte de dirigir la propia vida. Le sobraba razón a don Juan Manuel para reivindicar la originalidad de sus advertencias y consejos, que se coordinan y sistematizan en torno a su concepción feudal, eje de toda su vida; por este peculiarísimo carácter, su ideología ética se diferencia profundamente de la que campea en los tratados ético-políticos de origen eclesiástico que le sirvieron de modelo.

10. El capítulo XXVI y último del *Libro Infinido* no contiene ya ninguna enseñanza, sino principalmente una justificación de las ocupaciones literarias a que don Juan Manuel se había entregado, frente a las censuras de quienes las reputaban impropias de la nobleza de su estado. Sirve de transición, además, al tratado *De las maneras del amor* (30), que, a ruegos de fray Juan Alfonso, un amigo de su hijo, y a base de nuevas experiencias, don Juan Manuel compuso a guisa de apéndice. El tratado desarrolla una doctrina del amor, y, sobre todo, de las maneras del amor entre los hombres; la continuidad del asunto con el del *Libro Infinido* se manifiesta en que el autor lo escribió también para enseñar a su hijo "cómo debedes obrar con el amigo que vos amare por cada una destas maneras". Con criterios harto empíricos y casuísticos, se enumeran hasta quince maneras como las gentes se aman unas a otras: 1.ª, amor "complido", que se basa en el absoluto desinterés del amante y en la sincera amistad para con la persona amada. Es el amor ideal, cuya sola mención parece a muchos una locura. Don Juan Manuel declara que no lo halló en su vida; da, sin embargo, una razón peregrina, cual es la de que este amor requiere igualdad entre los amigos, y a él no le fué dado vivir entre iguales; 2.ª, amor de linaje, que se basa en el parentesco de sangre; 3.ª, amor "de debdo", que se siente hacia las personas de quienes hemos recibido algún beneficio en nosotros mismos o en nuestros intereses, como "crianza o casamiento o heredamiento, o quel' acorrió en algún grand mester o otras cosas semejantes destas: este es tenudo de amar aquella persona por aquel debdo"; 4.ª, amor verdadero, que se experimenta por quien "en grandes fechos et peligros" mostró inalterable amistad. Don Juan Manuel declara tan rara esta forma de amor, que en cincuenta años dice no haber hallado más de un amigo así; 5.ª, amor de igualdad para con quienes gozan de igual poder y entendimiento; 6.ª, amor de provecho hacia la persona de quien esperamos algún beneficio; 7.ª, amor de mester, basado en las relaciones de oficio o estamento; 8.ª, amor de barata, que

(30) Inserto en dicho tomo LI, págs. 276-278.

se reciproca con el anterior; 9.ª, amor de ventura por aquel a quien la vida le sonríe y cuya ayuda puede convenirnos; 10.ª, amor del tiempo, que se concreta en una oportunidad favorable; 11.ª, amor de palabra, que se paga de halagüeñas palabras, con tal que las obras no las desmientan; 12.ª, amor de corte, o de cortesía obligada en ciertas formas de relación social; 13.ª, amor "de infinta", que se finge por meras conveniencias; 14.ª, amor de daño, que deriva de la contraposición de intereses, y 15.ª, amor de engaño, que encubre una efectiva enemistad. Las tres últimas maneras son despreciables en grado creciente, y conviene evitar o alejar las personas inficionadas de ellas; las otras doce son aprovechables, unas más y otras menos, y el buen sentido obliga a aceptar entonces y a devolver el amor. A ningún lector se le escaparán, al repasar la lista precedente, las afinidades notorias que existen entre algunas de dichas maneras; por ejemplo: entre el amor complido y el amor verdadero, entre el amor de debdo y el amor de provecho, entre el amor de mester y el amor de barata, entre el amor de tiempo y el amor de ventura, que permitirían facilísimamente reducir un tan crecido número de maneras a unas pocas, y en definitiva a un par de ellas, como el amor de amistad y el amor de interés. Lejos de esto, don Juan Manuel prefiere abandonarse a sus meras impresiones personales e inventariar casos y formas de amor tomados de la vida real, al margen de todo artificio de doctrina.

11. Afín al *Libro de los Castigos e Consejos* debía de ser otra obra de don Juan Manuel que él tuvo en mucho aprecio y se intitulaba *El libro de la Caballería.* A juzgar por las compendiosas referencias y extractos de él contenidos en los capítulos LXVII y LXXXV del *Libro de los Estados,* era asimismo un tratado doctrinal de finalidad educativa y moralizadora, que versaba sobre la institución de la Caballería y exponía al por menor cuáles eran los oficios del caballero y cómo debía éste comportarse en su desempeño. Coincidía, pues, siquiera en parte, con el *Libro de los Castigos,* por encerrar también un código de moral para uso de los nobles, si bien el tema estaba tratado con una mayor generalidad. Posiblemente estaría inspirado en modelos occidentales, tal vez en Alfonso el Sabio o en Ramón Lull.

12. En cambio, difiere bastante de todos los anteriormente descritos el *Libro del Caballero et del Escudero* (31), que bajo una forma novelesca encierra una sucinta enciclopedia científica. En ella hay que desglo-

(31) Inserto en dicho tomo LI, págs. 234-257. En edición crítica lo publicó S. GRAEFENBERG en *Romanische Forschungen,* vol. VII, 1893, pág. 551 y sigs.

sar la forma del contenido. La forma es la de "fabliella", según declara en el prólogo-dedicatoria a su cuñado don Juan de Aragón, arzobispo de Toledo; es decir: la de una fábula o novela, en la que se finge un argumento poco complicado. Por faltar en el manuscrito las hojas en que se contenían los capítulos III al XVI, no conocemos el desarrollo íntegro del argumento, que, en sus líneas generales, se ajusta al siguiente esquema: Un rey muy bueno y muy querido convocó cortes en su reino según costumbre, a las que acudieron muchas gentes de su tierra y extrañas, y entre ellas un escudero mancebo. Al reanudarse el hilo de la fábula, este escudero aparece enfrascado en largos coloquios con un caballero anciano, que mora retirado en una ermita y a quien pregunta sobre lo divino y lo humano. Al cabo de un cierto tiempo de recibir las enseñanzas de aquel caballero, el mancebo marcha a la corte, donde es recibido y honrado por el rey y los cortesanos; pero el recuerdo del noble anciano le hace volver a la ermita, donde continúa sus conversaciones y asiste a su maestro en los últimos momentos hasta darle sepultura. Con el regreso del caballero novel a su tierra se acaba la novela. El argumento carece de originalidad, por cuanto don Juan Manuel declara haberlo tomado de un libro (32) que durante una estancia en Sevilla estuvo leyendo para solaz y descanso, en las noches, de los graves cuidados que de día le proporcionaba el adelantamiento de las tierras fronterizas con los moros. Aunque no cita el título, hace cosa de medio siglo un crítico literario (33) acertó a señalar el modelo plagiado por don Juan Manuel en el *Libre del orde de la Cavayleria,* de Ramón Lull. La fábula, en efecto, resulta ser la misma en ambas obras; si bien, por faltar un enorme trozo del libro castellano, es imposible apreciar las variantes de detalle que su autor tal vez introdujo. Por su contenido, el libro pertenece claramente a la literatura didáctica; la vulgarización de los conocimientos corre en la novela a cargo del caballero anciano en satisfacción a las cuestiones que le plantea el mancebo escudero. He aquí las materias sobre las que el adoctrinamiento versa: "... me preguntastes primeramente qué cosa es Dios, et después qué cosa son los ángeles et para qué fueron criados, et qué cosa es paraíso et para qué fué fecho, et eso mesmo el infierno. Et qué cosa son los cielos et para qué fueron fechos, et qué cosa son las planetas et las otras estrellas et para qué fueron fechas. Et qué cosa son los elementos

(32) "... puse algunas cosas que fallé en un libro...". (Del prólogo, edición citada, pág. 235).

(33) Don Francisco de P. Canalejas, en el artículo *Raimundo Lulio y don Juan Manuel (siglos XIV y XV). Estudio literario,* publicado en *Revista de España,* Madrid, vol. II, 1868, pág. 116 y sigs.

et para qué fueron fechos, et qué cosa es el home et para qué fué fecho. Et qué cosas son las aves et las bestias et los pescados et las yerbas et los árboles et las piedras et los metales et la tierra et la mar, et las otras cosas et para qué fueron fechas. Et por qué consiente Dios que los buenos hayan mucho mal, et los malos mucho bien. Et cuáles son las cosas que el rey debe facer para que sea buen rey et mantenga bien a sí et a su regno et a su estado. Et cuál es entre los homes el más alto et más honrado estado. Et cuál es mayor et más honrado entre los legos. Et cuál es el mayor placer que home puede haber, et cuál es el mayor pesar, et qué cosa es caballería et cómo la puede home mejor haber et guardar" (capítulo XXXI). En esta lista completa de las preguntas formuladas por el joven escudero se trasluce el sentido enciclopédico de las enseñanzas transmitidas por el docto anciano, tanto más que algunas de ellas, en especial la referente al hombre, se amplifican en proporciones considerables. Los materiales de esta abreviada enciclopedia están sacados, en parte, de la citada obra de Ramón Lull, del *Félix* o *Libre de les Meravelles* del mismo y de la de Vegecio a quien don Juan Manuel cita nominalmente; pero, además, de otras enciclopedias a la sazón muy divulgadas en España, como son las *Etimologías* de San Isidoro, el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, el *Lucidario* y, sobre todo, las obras astronómicas y de ciencia natural compuestas o traducidas por iniciativa de Alfonso el Sabio. Nada más habría que añadir a propósito de esta obra, si el capítulo LI y último de la novela no nos viniese a revelar su oculta finalidad moral, toda vez que los conocimientos adquiridos por el escudero en sus diálogos con el caballero le sirven para vivir bien y honradamente el resto de su vida, y no precisamente por la perfección espiritual que la posesión de la verdad lleva aneja, sino por la serie de moralidades que se desprenden de cada consideración teórica. El propio don Juan Manuel ha descubierto esas enseñanzas prácticas que brotan de cada tema concreto en el capítulo XCI del *Libro de los Estados*, en el que, a pretexto de resumir el contenido del *Libro del Caballero et del Escudero*, levanta el inventario de sus aprovechamientos morales.

13. La obra de mayor alcance doctrinal entre las de don Juan Manuel es, sin duda alguna, el *Libro de los Estados* (34), en la que se integran los motivos doctrinales de todas las otras dentro de un plan mucho más vasto. Su autor debió de tenerla en gran estima, por cuanto, una vez compuesta, la hizo objeto de ulteriores retoques, arreglos e interpolaciones. Escrita a continuación del *Libro del Caballero et del Escudero* y dedicada

(34) Inserto en el citado tomo LI, págs. 278-364.

también al infante de Aragón don Juan, arzobispo de Toledo, pertenece al mismo género literario que la anterior. El argumento de la fábula se complica no sólo porque en él intervienen hasta cuatro personajes principales, sino porque la variedad de los episodios la convierte en una verdadera novela en el sentido moderno de la palabra. Un rey pagano, Morován, encomienda la educación de su hijo y heredero Joás a un ayo de noble estirpe, Turín, a quien hace el especial encargo de que le oculte toda idea de la muerte. Corriendo mundo para instruirse en el conocimiento y trato de las gentes, el príncipe Joás se encuentra por azar ante el cadáver de un hombre que iban a enterrar, y así se frustra impensadamente el real propósito. Joás interroga a Turín sobre el espectáculo que ha presenciado, y logra saber de la muerte y de la vida, de la juventud y de la vejez, del nacer, del crecer y del morir, y del alma como fuente de la vida. De regreso al palacio de su padre, Joás obtiene no sólo el perdón de Turín, sino una recompensa por su celoso adoctrinamiento. Morován quiere alejar de su hijo toda preocupación y procura distraerle con los placeres de la equitación y de la caza y los demás oficios propios de la caballería; pero en Joás ha sido suscitada la reflexión, y sigue haciendo preguntas hasta poner a Turín en grave aprieto. Le acucia, sobre todo, el deseo de saber en qué manera podrá mejor guardar cosa tan excelsa como su alma y en qué "estado" podrá mejor asegurar su salvación. En este momento culminante del argumento novelesco se plantea el asunto central de la obra, que a partir de entonces toma nuevos derroteros. Impotente para satisfacer las dudas de su discípulo, Turín parte al extranjero en busca de un sabio predicador, Julio, oriundo de las tierras lejanas de Castilla, en cuya compañía regresa a la corte del rey Morován. El adoctrinamiento de Julio reemplaza ahora al de Turín, y en las respuestas al príncipe Joás descubre en seguida el problema fundamental religioso involucrado en el tema propuesto. Sigue, como es natural, la exposición de la verdad religiosa conforme a las enseñanzas del cristianismo, la conversión y el bautismo del rey Morován, del príncipe Joás y del ayo Turín, y últimamente la de todo el reino en seguimiento y por influencia de la corte. A partir de este episodio, el argumento se esfuma para ceder el lugar a las enseñanzas con que Turín completa la instrucción religiosa de sus neófitos. Ésta abarca dos puntos: "... fabla de las leyes et de los estados en que viven los homes..." (35). El primero consiste en un paralelo o cotejo de las varias "leyes" o maneras de religión en que viven los hombres: mahometismo, judaísmo y paganismo (o manera de

(35) Prólogo, edición citada, pág. 278.

vivir de quienes sólo acatan la ley natural), con la ley de los cristianos. Demostrada la superioridad del cristianismo sobre las demás confesiones, Julio describe la organización de la sociedad cristiana, siguiendo la jerarquía de sus varios estamentos, así en el estado laical como en el estado clerical: desde el emperador y el rey hasta los simples vasallos, en aquél; desde el Papa hasta los simples clérigos, en éste. La tesis general del libro se resume en la afirmación de que en cualquier estado se puede cumplir la ley de Dios y salvar el alma.

El señor Canalejas (36) ha hecho notar las estrechas afinidades que emparientan el *Libro de los Estados* con otros dos libros lulianos: el *Libre del gentil i dels tres savis,* en el que se plantea en términos parecidos el paralelo entre las varias "leyes" o confesiones religiosas, y el *Blanquerna,* la novela en que Lull pasa asimismo revista a la sociedad cristiana de su tiempo en todas sus clases, condiciones y jerarquías. Estamos, pues, otra vez ante un caso de influencia manifiesta, aunque ahora no confesada, que confirma el lulismo de don Juan Manuel. A la verdad, le falta a éste el vuelo filosófico que constituye la originalidad del pensador mallorquín; su tarea es, más bien, la de un expositor que interpreta y desentraña el sentido de la realidad histórica y jurídica (37) que se le ofrece ante los ojos. Por lo mismo, el *Libro de los Estados* podría ser calificado, con razón, de novela didáctico-social. Ni ha sido Lull el único autor en el que don Juan Manuel ha buscado inspiración para su obra más extensa. El señor Menéndez y Pelayo ha descubierto (38) que la trama novelesca del *Libro de los Estados* es una adaptación cristiana de la leyenda de Buda, vulgarizada en Occidente bajo el nombre de *Barlaam* y *Josafat* en una versión atribuída a San Juan Damasceno; don Juan Manuel utilizó probablemente otra versión hoy desconocida, tal vez en texto oriental, que discrepa bastante de aquélla. También ha señalado la coincidencia, en cuanto al argumento, entre el *Libro de los Estados* y la novela teológico-filosófica *El Cuzary,* del judío español Jehuda Haleví (39).

14. Hemos visto la elevación doctrinal que alcanzan algunos de los temas tratados por don Juan Manuel en sus obras didácticas, especialmente en las escritas bajo la sugestión de la lectura de los libros de Ra-

---

(36) En el citado artículo inserto en *Revista de España,* II, pág. 116 y sigs., y IV, pág. 402 y sigs.

(37) MANUEL TORRES, *La idea del Imperio en el "Libro de los Estados" de don Juan Manuel,* artículo en la revista *Cruz y Raya,* Madrid, núm. 2, mayo de 1933, págs. 61-90.

(38) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, introducción a los *Orígenes de la Novela* en la "Nueva Biblioteca de Autores Españoles", Madrid, vol. I, 1908, pág. 86 y sigs.

(39) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *La ciencia española,* Madrid, 1877; I, pág. 145.

món Lull y de otros autores eclesiásticos. En esto radica tal vez la peculiaridad que le diferencia de los autores didácticos del siglo anterior, en especial de su tío Alfonso el Sabio, cuyas huellas se propuso seguir fielmente en el conjunto de su empresa literaria. Él mismo lo declara por extenso en el interesante prólogo al *Libro de la Caza* (40) en los términos que siguen: "Entre los muchos complimientos et buenas cosas que Dios puso en el rey don Alfonso, fijo del sancto et bienaventurado rey don Fernando, puso en él su talante de acrescentar el saber cuanto pudo, et fizo por ello mucho. Assí que non se falla que del rey Tolomeo acá ningund rey nin otro home tanto ficiese por ello, como él. Et tanto cobdició que los de sus regnos fuessen muy sabidores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tambien de theología, como de la lógica, et todas las siete artes liberales, como toda la arte que dicen mecánica. Otrosí, fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresciesse por ella los errores en que Mahomed, el su falso profeta, les puso, et en que ellos están hoy día. Otrosí, fizo trasladar toda la ley de los judíos et aun el su *Talmud*, et otra sciencia que han los judíos muy escondida, a que llaman *Cabala*. Et esto fizo porque parezca manifiestamente por la su ley que toda ella es figura desta ley que los cristianos habemos; et que tambien ellos como los moros están en gran error, et en estado de perder las almas. Otrosí romançó todos los derechos eclesiásticos et seglares. ¿Qué vos diré más? Non vos podría ningund home decir cuánto bien este noble Rey fizo señaladamente en acrescentar et alumbrar el saber. ¡Oh Dios...! El dicho rey don Alfonso, deseando el saber, como dicho es, et pagándose de todas las cosas nobles et apuestas, et sabrosas et aprovechosas..., mandó facer muchos libros buenos en que puso muy complidamente toda la arte de la caza, tambien del cazar como del venar, como del pescar. Et puso, e muy complidamente, la teoría et la práctica como conviene a esta arte. Et tan complidamente lo fizo, que bien cuido que non podría otro emendar nin annadir ninguna cosa más de lo que él fizo, nin aun facer tanto nin tan bien como él. Et porque don Johan, su sobrino, fijo del infante don Manuel, hermano del rey don Alfonso, se paga mucho de leer en los libros que falló que el dicho Rey había com-

(40) Inserto por Gayangos en su ya citada Introducción, pág. V, nota 3. La obra completa se halla inserta en *Libros de Cetrería del Príncipe y el Canciller*, con un discurso y notas de J. Gutiérrez de la Vega, Madrid, 1879 ("Biblioteca Venatoria", vol. III).

Para las doctrinas políticas de don Juan Manuel, y en general para todo lo referente a tan interesante personaje, consúltese la reciente obra del Dr. D. José M.ª Castro Calvo, *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.

puesto, senaladamente en las Crónicas de España et en otro libro que fabla de lo que pertenesce a estado de caballería; et cuando llegó a leer en los dichos libros que el dicho Rey ordenó en razón de la caza, porque don Johan es muy cazador, leyó mucho en ellos, et falló que eran muy bien ordenados además." También en el prólogo general a la colección de sus varias obras se presenta como un modesto continuador de la obra de su tío. Lo fué en parte nada más; le faltaba a don Juan la pasión científica y la amplitud de horizontes culturales que caracterizan la obra literaria del Rey Sabio. Limitado al género didáctico, tanto en su forma novelística y simbólica como en su forma doctrinal pura, supo, empero, elevarlo a un nivel envidiable que sólo había de ser superado en las grandes creaciones castellanas del Siglo de Oro.

## II

### Los tratadistas políticos de la casa real de Aragón

El infante don Juan, patriarca de Alejandría. — Sus escritos. — Doctrinas morales y políticas. — El infante don Pedro y su tratado *De regimine principum*.

15. Si don Juan Manuel continúa en el siglo XIV la tradición literaria de la corte real de Castilla, otros dos infantes recogen la herencia intelectual de Jaime II, el más culto de los monarcas aragoneses del siglo XIII. Me refiero a sus dos hijos, Juan y Pedro, personajes influyentes ambos en la vida política y aún más en la vida religiosa de su tiempo, si bien con muy diferente significación.

El infante don Juan de Aragón (41) fué destinado por su padre a la carrera eclesiástica, en la que desde muy joven obtuvo pingües prebendas. A los quince años, Jaime II pedía ya para él la sede arzobispal de Toledo, que le fué denegada; el rey tuvo que contentarse con el nombramiento de abad de Montearagón. Pero tres años más tarde, por influencia de su cuñado don Juan Manuel, el capítulo toledano le otorgó sus votos y el Papa accedió a conferirle la sede primada de Castilla, que llevaba anejo el cargo de canciller real. Recibido por los castellanos con cierta prevención, se mantuvo neutral en las luchas internas del reinado de Alfonso XI, sin actuar de canciller, antes bien enteramente dedicado a los asuntos eclesiásticos. En 1326, a los siete años de residencia, se ausentó de su diócesis para no volver más a ella, a consecuencia de la hostilidad manifestada contra él por don Juan Manuel. Por gestiones del rey su padre, ya viejo, que deseaba tenerle cerca para utilizar sus consejos, fué designado titular de Tarragona e investido con el título de

---

(41) Sobre el infante don Juan de Aragón, véase a I. de Janer, *El patriarca don Juan de Aragón, su vida y sus obras*, Tarragona, 1904, y a F. Valls Taberner, *Dues oracions parlamentàries de l'Infant Joan*, inserto en *Franciscalia*, Barcelona, 1928, pág. 377.

Patriarca de Alejandría. Su gobierno en la Iglesia metropolitana de Cataluña fué, realmente, notable; en 1331 consagró solemnemente la nueva catedral, organizó en ella la biblioteca y fomentó los estudios allí instalados para la instrucción del clero.

Del infante don Juan de Aragón no se han conocido hasta una fecha reciente otros escritos que las constituciones promulgadas en los muchos concilios que mandó celebrar tanto en Toledo como en Tarragona, y una colección de noventa sermones que se conservan manuscritos, no en su texto completo, sino en extracto o guión. El infante fué un gran orador; y los extractos de sus sermones circularon entre sus familiares y fueron compilados a su muerte en un volumen. Hace poco, en un códice de Valencia, han sido identificadas cuatro obras escriturísticas de nuestro autor; entre ellas, la glosa al *Pater Noster* a que, según vimos, se refiere en un pasaje don Juan Manuel, y un tratado sobre la visión beatífica en Dios. En su tiempo fué muy celebrado otro tratadito *De articulis fidei*, que escribió para uso del clero y venía a ser una especie de catecismo en el que estaba compendiada la doctrina de la Iglesia sobre el Decálogo, los sacramentos, las virtudes y los vicios, etc. Tanto en estos tratados como en los sermones, el infante don Juan se inspira preferentemente en los textos sagrados, pero también en la teología escolástica de tendencias peripatéticas. La influencia de la doctrina de Santo Tomás se pone especialmente de manifiesto en los cinco sermones predicados en las festividades de San Francisco, San Jaime, la Natividad de la Virgen, San Luis y Santo Domingo.

Mención aparte merecen los dos discursos pronunciados por el patriarca en las cortes catalanas de 1333, a presencia del Parlamento el uno, y a presencia del Parlamento con asistencia del rey el otro, que versan sobre la misión de la realeza y las cualidades morales de que debe estar adornado el príncipe cristiano. Los dos discursos aparecen ideológicamente enlazados, en cuanto que el asunto central del segundo está tomado de un tema secundario del primero. Dentro de tales moldes oratorios se encierra la doctrina ético-política corriente en la literatura teológica del género, representada sobre todo por los tratados de Santo Tomás y Egidio Romano. La dinastía de los reyes aragoneses se veía así asesorada doctrinalmente por miembros ilustres de su propia familia.

16. Con una significación muy distinta se destaca en la literatura teológica catalana la figura del hermano de don Juan, el infante don Pedro de Aragón (42), cuarto hijo varón del rey Jaime II, conde de Ribagorza

(42) Sobre el infante don Pedro de Aragón, véase a F. Valls Taberner, *El*

gorza y de Ampurias y luego de Prades, quien participó muy activamente en los sucesos políticos contemporáneos. A los cincuenta y tantos años profesó en la Orden franciscana y reveló una nueva faceta de su interesante personalidad en sus esfuerzos por evitar el cisma y aminorar sus estragos. En el seno de la Orden se adscribió a la fracción de los espirituales, tuvo visiones y las narró en unas *Revelaciones* que levantaron gran polvareda. Para la historia de la filosofía política interesa su *Tractatus de vita et moribus et regimine principum*, donde, en forma de un comentario exegético al libro I de los Reyes, desarrolla una concepción política que por su carácter e ideología se aparta notoriamente de la corriente peripatética, a la sazón predominante, y traduce, en cambio, la orientación doctrinal de los espirituales. Existe un evidente parentesco entre la utopía política de Arnaldo de Vilanova y esa corta composición del infante don Pedro, que, como su antecesor, desprecia los razonamientos filosóficos para refugiarse en la letra sencilla del Evangelio. Pero, como que en el Evangelio no cabe perfilar una concepción política definida, echa mano de la exégesis alegórica a la manera neoplatónica y pseudodionisiana, con lo cual resulta un tratado doctrinal de una cierta importancia. Pedro de Aragón no cae, sin embargo, en la utopía; su larga experiencia de político y gobernante le induce a proponer un modelo realizable. Para él, el eje de toda mejora social y política estriba en la reforma personal; y, hallándose la persona del rey situada en la cumbre del organismo político, hay que empezar por ordenar su vida y la de los suyos (esposa, hijo y demás familiares); enderezar su casa y corte, y seguir luego por los demás estamentos. La virtud básica en el orden de las relaciones humanas, así privadas como públicas, es la caridad o amor divino, de la cual toman su raíz las demás virtudes del príncipe cristiano, y señaladamente la virtud de la justicia. No por entregarse de lleno a la vida activa, ha de olvidar el rey la contemplativa; en la oración, en la devota lectura y en la meditación de las verdades eternas alcanzará la perfección necesaria para regir con mano firme y prudente a sus súbditos. El infante apoya sus asertos con continuas alegaciones de la Biblia y de los Santos Padres, a las que excepcionalmente añade algunos textos legales civiles y canónicos, sin recurrir a las obras teológicas. En esta obra halla, pues, su expresión literaria la otra gran tendencia política de la casa real de Aragón, inspirada en las ideas de los espirituales, en vivo contraste con el peripatetismo que desde mediados del siglo XIII se había adueñado en Europa de las altas esferas del gobierno.

---

*tractat "De regimine principum" de l'Infant Pere d'Aragó*, texto y estudio, inserto en *Estudis Franciscans*, Barcelona, 1926, 1.° y 2.° semestres.

## III

### La literatura de asunto filosófico

El *Somni* de Bernat Metge. — Asunto y fuentes de la obra.

17. También la literatura de asunto estrictamente filosófico en lengua vulgar nació en España al amparo de la corte real. Una temprana muestra del género aparece en Cataluña con el *Somni* de Bernat Metge (1398), un cortesano que estuvo desde muy joven al servicio de don Juan I de Aragón (43). El *Somni,* que se reputa la primera obra plenamente renacentista de la literatura catalana, está calcado en modelos italianos (44). En el primero de sus cuatro libros se aborda el problema de la inmortalidad del alma humana, en un diálogo que Bernat Metge finge haber tenido, estando en prisión, con la sombra de su real protector. Bernat Metge formula con claridad la tesis materialista, que el espíritu interlocutor combate con abundancia de autoridades y de razones. Siguiendo a Cicerón, enumera luego en rápida ojeada las opiniones de los antiguos y pasa, por fin, a defender su propia tesis, concretada en una definición del alma que dice así: El alma humana es una sustancia espiritual propia, creada por Dios, vivificadora del cuerpo, racional, inmor-

---

(43) Del *Somni* existen varias ediciones y traducciones; de aquéllas, la más reciente apareció en Barcelona, en 1924, en la colección "Els Nostres Clàssics", vol. I, al frente de la cual figura una nota bibliográfica.

(44) Sobre Bernat Metge, véase a L. Nicolau d'Olwer, *Del classicisme a Catalunya. Notes al primer diàlech d'en Bernat Metge,* en la revista *Estudis Universitaris Catalans,* 1909, III, pág. 440. Sobre las influencias de autores italianos, especialmente del Petrarca, en la entera producción literaria de Bernat Metge, véanse los trabajos de Martí de Riquer, *Notes sobre Bernat Metge* (*Estudis Universitaris Catalans,* XVIII, 1933, págs. 105-125); *Influències del "Secretum" de Petrarca sobre Bernat Metge* (*Criterion,* Barcelona, IX, 1933, págs. 234-248), y *Les lettres de Bernat Metge a Madona Isabel de Guimerà* (*Romania,* LX, 1934, páginas 94-96).

tal, susceptible de obrar el bien y el mal. Cada una de las frases integrantes de la definición viene demostrada con los correspondientes razonamientos, pero el autor se detiene largamente en el punto de la inmortalidad, a cuyo favor son aducidas hasta ocho pruebas racionales y cuatro de autoridad, tomadas respectivamente de autores paganos, judíos, cristianos y del Corán. Las fuentes primordiales en que está inspirado este primer libro del *Somni* son las *Tusculanae disputationes* y los diálogos también ciceronianos *De Amicitia* y *De Senectute,* y asimismo la compilación histórica de Valerio Máximo, que tanta fama alcanzó en la Edad Media; la imitación llega al extremo de convertirse con frecuencia en un plagio descarado. Si con esto sufre la originalidad del autor, no mengua el valor literario de la obra.

PARTE SEXTA

# LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XV

# CAPÍTULO XXVI

## LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XV

### I

### Perspectiva general

Caracteres de la filosofía en el siglo XV. — Las antiguas tendencias y el humanismo. — Principales problemas planteados. — Aparición de la teología salmantina.

1. Pocas novedades aporta el siglo XV a la historia de las ideas filosóficas. Tiempo de transición entre la Edad Media, que agoniza, y el Renacimiento, que se incuba, tal vez su principal característica sea la falta de originalidad. Por un lado, perduran las tradiciones teológicas y filosóficas del siglo anterior; por otro, al margen de la vida universitaria, aparecen en la bella literatura los primeros ensayos renacentistas de asunto filosófico, el cual se toma más bien como pretexto para la asimilación de modelos clásicos o italianos. Con el incremento de la literatura en lengua vulgar, que cada día conquista nuevos adeptos, incluso entre las filas de los hombres educados universitariamente, se inicia el descenso de la literatura en la lengua internacional eclesiástica, aunque momentáneamente ésta reciba un refuerzo y experimente una renovación con la vuelta al latín clásico que propugnan desde un principio los humanistas.

La especulación filosófica sigue monopolizada por el clero secular y regular, que detenta la docencia en las Facultades de Teología y de Artes, así como en los demás centros culturales (escuelas del Sacro Palacio, reales, conventuales, etc.). En general, mientras los teólogos se aferran con rigidez a las tradiciones del siglo anterior, los "artistas" se muestran

permeables a las corrientes del humanismo, sobre todo en la segunda mitad del siglo, e introducen innovaciones importantes; por ejemplo: renuevan los textos de lectura en las cátedras, sustituyendo las versiones medievales de Aristóteles por las más modernas de Bruni de Arezzo escritas en latín elegante; enriquecen la literatura académica con géneros nuevos de estilo oratorio, que desplazan lentamente las antiguas disputas escolásticas en las solemnidades universitarias, y otorgan mayor espacio a las enseñanzas de filosofía natural y moral. También la cultura científica va en aumento, y paralelamente crece el interés por las materias del *quadrivium* en el ámbito escolar.

Perdura, y aun se ahonda, la escisión entre tomistas, escotistas y occamistas. La lucha más acerba se entabla en torno a la doctrina de las *formalitates*, que encierra el intento de salvaguardar frente al nominalismo la realidad de los aspectos distintos que las cosas ofrecen a nuestra consideración mental; el problema repercute hondamente en la teología, en la metafísica y en la lógica, principales zonas de fricción en el campo de la especulación pura. Ante el espectáculo de la disolución doctrinal, que no permite una orientación firme para la vida, los espíritus más sensibles se refugian en el misticismo, que cobra día a día mayor vigor. Por lo demás, la urgencia de los problemas prácticos se sobrepone a toda otra preocupación. La organización política de la cristiandad atraviesa una grave crisis interior y exterior: el Imperio se hunde al empuje de los Estados modernos que pugnan por afirmar su independencia, y la Iglesia se resquebraja en su unidad a consecuencia del cisma de Occidente y los crecientes anhelos de reforma religiosa, mientras sobre Europa se cierne ya la amenaza del poderío turco. La época requiere hombres de gran temple, aptos para la acción tanto o más que para el pensamiento.

2. El hecho más relevante en la cultura eclesiástica española del siglo XV es la aparición de la teología salmantina a consecuencia de las reformas del Papa Benedicto XIII, el aragonés Pedro de Luna (1). Éste, resentido tal vez por la actitud hostil de la Universidad de París, al proceder a la reorganización definitiva de la de Salamanca, concedió a su Facultad de Teología la colación de los grados académicos, por bula de 16 de marzo de 1416. Hasta entonces las enseñanzas teológicas en España, que habían venido funcionando en la propia Universidad salmantina y en multitud de otros centros (2), carecieron de validez oficial. El

(1) VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *La teología en nuestras Universidades del Siglo de Oro* (*Analecta Sacra Tarraconensia*. XIV, Barcelona, 1942, págs. 3-5).

(2) Véase el capítulo I, § IV, núms. 21 y 22; págs. 60-67 del tomo I.

En especial, a propósito de la primera Universidad catalano-aragonesa, véase el

privilegio pontificio, confirmado en 1422 por Martín V, vino a establecer la paridad con las grandes Universidades extranjeras. Desde entonces, una buena porción de la intelectualidad peninsular, sobre todo del centro de España, prefirió estudiar en Salamanca, en vez de hacerlo en París o en Cambridge. De aquí arranca la prosperidad del estudio salmantino que, en continuo ascenso a todo lo largo de este siglo, había de obtener su apogeo en el inmediato.

Al crédito de la naciente escuela contribuyó el prestigio de sus maestros, en especial de los titulares de las cátedras de *Prima* y de exégesis bíblica, en cuyo honor cabe afirmar que compartieron plenamente las inquietudes europeas por los grandes problemas doctrinales y prácticos a la sazón planteados, a los que aportaron desde muy pronto sus propias soluciones. Escasas son todavía las noticias que poseemos de esos representantes del pensamiento salmantino en el siglo XV y de sus doctrinas; recientes estudios, aparecidos en los tres últimos lustros, han empezado a proyectar sobre unos y otras alguna luz. A ellos nos atendremos ahora en nuestro propósito de trazar un cuadro, que habrá de ser forzosamente imperfecto, de la filosofía española del siglo XV.

---

estudio del P. PEDRO SANAHUJA, *La enseñanza de la teología en Lérida. Cátedras regentadas por maestros franciscanos (siglos XIV-XV)* (*Archivo Ibero-Americano*, XXII, 1935, págs. 418-448).

## II

### Las direcciones doctrinales antiguas

Juan de Torquemada. — Su vida y sus obras. — Su orientación ideológica general. — Doctrina del primado pontificio. — Potestad del Papa en los asuntos temporales. — Legitimidad del poder imperial.

Alfonso de Madrigal, *el Tostado*. — Su vida y sus obras. — Sus aficiones prerrenacentistas. — Doctrina democrática acerca de la constitución de la Iglesia. — Examen de sus oraciones académicas. — Noticia de la *Super locum Isaiae,* etc. — La repetición *De beata Trinitate;* su asunto, desarrollo y conclusión. — La repetición *De statu animarum post hanc vitam;* su asunto. — Conclusiones sobre la morada de las almas en la vida futura. — El lugar del infierno. — La repetición *De optima politia.* — Su asunto: la doctrina platónica sobre la comunidad de las mujeres en el Estado. — El texto aristotélico y su comentario. — Conclusiones acerca de los regímenes políticos. — Líneas generales de una política de la población. — Refutación del comunismo sexual. — Respuesta a las objeciones de los platónicos.

Juan *el Canónigo*. — Su identidad con Juan Marbres. — Su comentario a la Física de Aristóteles. — Algunas doctrinas características de este comentario.

Pedro Garsía. — Su oposición a Pico de la Mirándola. — Examen doctrinal de sus *Determinationes magistrales*.

3. Dos grandes figuras de teólogos españoles sobresalen en la primera mitad del siglo XV: el cardenal Juan de Torquemada y Alfonso de Madrigal, "el Tostado", que a la vez se contraponen y se complementan. Su antítesis, que se hizo visible en una famosa controversia doctrinal, resulta espejo fiel de las diversas tendencias que agitaban la cristiandad en aquellos calamitosos tiempos.

Juan de Torquemada, a quien no cabe confundir con su homónimo y sobrino el Inquisidor, nació en 1388 en Valladolid, de noble familia (3). Muy joven, ingresó en el convento local de los dominicos, donde existía

(3) Stephan Lederer, *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften,* Freiburg, 1879.

a la sazón la mejor escuela conventual de España; allí cursó la filosofía y teología, que dejaron hondo surco en su alma. Cuando en 1417 Juan II de Castilla envió al Concilio de Constanza a su confesor, Luis de Valladolid, éste tomó por único compañero a Torquemada. Allí Torquemada adquirió conciencia de los grandes problemas religiosos de su tiempo, en cuyo tratamiento había de jugar poco después un papel preponderante. Ya en sus tempranas intervenciones del Concilio de Constanza insinuó su actitud de defensa del papado frente a los partidarios de la superioridad del Concilio. De regreso a Castilla, sus superiores le destinaron a estudiar en París; allí se hizo maestro en Teología. Prior en Valladolid y, más tarde, en Toledo, en 1431 se hallaba ya en Roma, donde Eugenio IV le confirió el magisterio de la Cámara Apostólica. A título de teólogo papal, acudió a Basilea y fué la figura preeminente del Concilio; más tarde, en el Concilio de Ferrara-Florencia negoció la unión con la Iglesia griega. En los años siguientes se dedicó intensamente a la actividad científica, que alternó, sin embargo, con el desempeño de delicadas misiones políticas. Fué obispo de Cádiz, León y Orense (4); e, instalado otra vez en Roma, le fueron adjudicados los títulos de obispo de Sabina y cardenal de San Sixto. Allí fundó la Orden de la Annunziata para dotar a las doncellas pobres, que todavía subsiste. Ayudó también a implantar la imprenta, de donde provino que sus *Meditationes* fueran el primer libro ilustrado que se publicó en Italia, en 1467 (5). Falleció en Roma a los ochenta años y fué enterrado en la capilla de la Minerva, que él había construído, y donde más tarde le fué erigido un mausoleo.

Fué escritor muy fecundo, siendo sus materias preferidas la Teología y el Derecho canónico. Sus manuscritos (6) se conservan en las bibliotecas de Roma, sobre todo en la Vaticana, que posee una colección de sesenta y cinco códices, bastantes autógrafos o corregidos por el cardenal de su propia mano; allí están los que él legó al convento de la Minerva, donde pasó los últimos años de su vida. La lista completa de las obras de Torquemada rebasa los cuarenta títulos, de los cuales muchos no encajan en una historia de las ideas filosóficas. Algunos se relacionan, más o

---

(4) V. Beltrán de Heredia, *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada* (*Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII, 1937, págs. 210-245).

(5) L. de Gregori, *Del chiostro della Minerva e del primo libro con figure stampato in Italia* (*Memorie Domenicane*, núms. 3, 5 y 6, Firenze, 1926; citado por Garrastachu).

(6) Jacinto M.ª Garrastachu, O. P., *Los manuscritos del cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana* (*Ciencia Tomista*, vol. 41, 1930, págs. 188-217 y 291-322).

menos directamente, con nuestro asunto; por ejemplo: el *De jure naturali et gentium,* el *Tractatus contra principales errores Mahometi* y los opúsculos o tratados piadosos, ascéticos y místicos, como el *De nuptiis spiritualibus,* las *Contemplationes,* el *De paupertate et perfectione,* etc. Gran resonancia obtuvo el libro sobre las revelaciones de Santa Brígida, que Torquemada escribió por encargo del Concilio de Basilea para dilucidar la cuestión de su autenticidad; en él se pronuncia a favor de las experiencias místicas, que presenta como dones especiales otorgados por gracia de Dios. El mismo Concilio le encargó que dictaminara sobre el tan discutido problema de si la Virgen María fué concebida inmune del pecado original; con este motivo compuso el *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis,* en el que sostiene la antigua doctrina de los dominicos sobre el asunto. No queremos dejar de mencionar su gran Comentario al Decreto de Graciano, escrito con el propósito de esclarecer su fondo teológico-dogmático tanto o más que su contenido jurídico; parece que en Basilea se decidió a redactarlo, al advertir la ignorancia reinante sobre esta fuente tan primordial de las instituciones eclesiásticas. Bastantes escritos de Torquemada fueron publicados y reeditados varias veces en las dos primeras centurias que siguieron al descubrimiento de la imprenta; otros han quedado inéditos. Falta todavía un catálogo completo de las ediciones y de los manuscritos, respectivamente.

En el terreno doctrinal, Torquemada sigue la tendencia de su Orden, netamente favorable al tomismo, con tanta fidelidad, que ésta le ha sido reprochada como un peso muerto que coartara el vuelo de sus especulaciones. Pero las azarosas circunstancias en que hubo de desplegar su actividad le obligaron a ahondar más en ciertos problemas y a insistir en algunas doctrinas, a las que hemos de reservar una mención aparte.

4. Juan de Torquemada encarna representativamente la tendencia teológica conservadora de su tiempo. Su doctrina transparenta el criterio oficial de la Iglesia en su empeño por mantener la unidad jerárquica y por seguir asumiendo en el seno de la cristiandad la misión rectora, a la par del Imperio, pese a las corrientes democráticas y regalistas que minaban la organización política constituída; no en vano Juan de Torquemada estuvo a punto de ser elegido Papa. Sus enérgicas intervenciones conciliares en Basilea tendían a levantar un dique a la demagogia que amenazaba invadir aquella asamblea. A un propósito similar obedecen sus numerosos opúsculos sobre problemas constitucionales de la Iglesia, entre los cuales citaremos el *Tractatus de potestate Papae et Concilii,* escrito en 1439; el *Tractatus de potestate Romani Pontificis,* distinto

del anterior (7), y las *Flores sententiarum divi Thomae* (8), que es un florilegio de textos entresacados de las obras del Doctor Angélico para resumir su doctrina tocante a la autoridad del Sumo Pontífice (9). Pero la obra maestra de Torquemada es la *Summa de Ecclesia* o *Summa contra Ecclesiae et primatus Petri adversarios* (10), dedicada a Nicolás V, en la que la construcción doctrinal sobrepuja en valor al aspecto polémico.

En punto a la constitución interna de la Iglesia, Torquemada combina la idea aristotélica de la excelencia del régimen monárquico con las doctrinas del seudo-Dionisio Areopagita sobre la jerarquía celeste y eclesiástica. De esta mezcla doctrinal surge una concepción unitaria y jerárquica, a tenor de la cual la Iglesia es presentada como un organismo presidido por un jerarca supremo, de quien irradia el poder a las demás esferas, grados y órganos de la misma, que le están subordinados. La unión de los fieles cristianos es una forma de sociedad necesaria en atención al fin sobrenatural del hombre, cuya consecución rebasa el campo de acción de las meras sociedades políticas. El poder viene de Dios y es transmitido por el Papa en sentido descendente. Torquemada no ve la posibilidad de escapar al siguiente dilema: o todo el poder en la Iglesia es recibido del Papa, o el Papa carece de poder. Defiende ardorosamente el primado pontificio, que es una continuación del primado de San Pedro. En un exceso de celo, llega a afirmar que nada más Pedro fué instituído obispo por Cristo, en tanto que los demás apóstoles lo fueron por Pedro, lo cual le lleva a sostener que los obispos tienen confiado el cuidado *(cura)* de su grey, pero carecen de poder *(regimen)* sobre ella. El gobierno y el apostolado de la comunidad cristiana incumben únicamente al Papa y al colegio cardenalicio, ambos de institución divina, a título de sucesores de San Pedro y del Colegio Apostólico, respectivamente. El Concilio general no puede pretender una superioridad sobre el Papa, quien con su autoridad le da nacimiento, lo preside por derecho propio y con su asistencia confiere validez a sus decisiones. Torquemada hace extensiva la doctrina del ori-

---

(7) GARRASTACHU, *art. cit.*, núms. 23 y 33.

(8) Escrito en 1437 durante el Concilio de Basilea. Fué editado en Lyón, por Juan Trechsel en 1496, juntamente con la *Summa de Ecclesia.*

(9) "... ut ea quae de summi pontificis potestate gloriosus doctor Sanctus Thomas de Aquino sparsim ponit in suis operibus, in unum colligere tractatulum...". *(Prefacio.)* La doctrina aparece sistematizada a lo largo de 73 cuestiones, que afectan en su mayoría al dogma, a la constitución o a la disciplina de la Iglesia.

(10) Terminada en octubre de 1453. Además de la citada edición incunable de Lyón, hay una edición del año 1560 en Salamanca y otra de 1561 en Venecia. (Véase NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, lib. X, cap. X, págs. 286-292).

gen divino y naturaleza jerárquica del poder a las sociedades humanas de fin temporal, o sea, a las comunidades políticas. Su actitud estaba respaldada por el partido "papal", en el que figuraban la mayoría de los cardenales y desde luego la casi totalidad de los españoles (11).

5. Asimismo conservadora es la doctrina de Torquemada acerca de las relaciones entre el poder secular y el poder eclesiástico. Si el hombre agotase su finalidad en la existencia terrena, le bastaría la sociedad política y la dirección del poder secular (12); pero la vida sobrenatural del cristiano requiere otra sociedad más elevada y una autoridad de índole espiritual. Con lo que se plantea la espinosa cuestión de la convivencia entre ambos poderes, que se ufanan de un mismo origen divino. La solución de Torquemada equidista por igual de dos opiniones coetáneas extremas y contrapuestas. Afirmaban unos que el Romano Pontífice debe limitar su autoridad a los asuntos puramente espirituales, sin entrometerse por razón de su oficio en los negocios temporales. A esta opinión enfrentaban otros la contraria, de que el Papa, a título de Vicario de Cristo, ejerce plena jurisdicción sobre toda la tierra tanto en lo espiritual como en lo temporal, de suerte que el poder de los príncipes seculares, de él toma su origen (13). Contra ambas opiniones excesivas, Torquemada sienta dos tesis muy ponderadas: 1.ª El Romano Pontífice, por razon de su primacía, ejerce alguna autoridad sobre los asuntos temporales en todo el orbe cristiano; y 2.ª Pero esta autoridad no es plenaria ni se extiende a todo, sino que sólo existe en la medida precisa para la conservación del bien espiritual propio y ajeno, para la satisfacción de las necesidades de la Iglesia o para el ejercicio del ministerio pastoral (14).

---

(11) Uno de ellos, Bernardino de Carvajal, compuso hacia fines del siglo un tratado sobre el mismo asunto, para responder a un opúsculo del humanista Lorenzo Valla. (Véase S. ROSSBACH, *Das Leben und die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Kardinals B. de Carvajal*, Berlín, 1892.) El tratado se ha perdido, al parecer.

(12) "... solum ad presentem vitam civilem et politicam sufficeret ad regimen christiani populi potestas secularis: nec aliqua alia esset necessaria...". (*De Summa Ecclesiae*, lib. I, cap. 87; citamos por la edición de Lyón de 1496.)

(13) "... Primus est dicentium quod romanus pontifex ratione sui principatus in solis spiritualibus consistat ita quod nullo modo jure papatus ad temporalia se extendat... Secundus modus dicendi est asserentium totaliter oppositum: scilicet quod romanus pontifex jure sui principatus sive vicariatus Christi habeat in toto orbe terrarum plenam jurisdictionem non solum in spiritualibus sed etiam in temporalibus, adjicientes quod omnium principum secularium jurisdictionalis potestas a papa in eos derivata sit..." (*Ibid.*, cap. 113.)

(14) "... Incedentes ergo media via ponemus has duas conclusiones. Prima est... quod romanus pontifex jure principatus sui habeat jurisdictionem aliquam in temporalibus in toto orbe christiano... Secunda... quod licet papa habeat aliquo modo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe christiano: non tamen ita amplam sive plenariam aut extensam sicut illi de secundo modo asserunt sive dogma-

Para que no quepa la menor duda sobre el alcance de estas tesis, Torquemada procede a ilustrarlas, exponiendo primero los varios modos según los que el Romano Pontífice carece de jurisdicción en lo temporal, y, a renglón seguido, los varios modos según los que el Romano Pontífice puede ejercer jurisdicción en los negocios temporales en todo el orbe cristiano (15). La carencia de jurisdicción del Papa en lo temporal es detallada en ocho proposiciones, de las cuales resulta que el Papa no puede ostentar el título de señor de todo el orbe, ni usurpar el nombre de rey o emperador, ni pretender que la autoridad y la jurisdicción de los reyes y príncipes seculares dependa de la suya, ni entrometerse a disponer o a juzgar de ordinario de los feudos y posesiones de los príncipes seculares, ni conocer en apelación de cualquier causa de un juez secular, ni siquiera disponer a su arbitrio de los bienes de los eclesiásticos, mucho menos de los bienes de los otros súbditos, ni, finalmente, deponer a un príncipe sin culpa (16). En cambio, el Papa tiene poder en lo temporal *ex consequenti* y por derecho propio, en la medida necesaria para la conservación de los bienes espirituales, la edificación de los fieles, la corrección de los pecados y la salvaguarda de la paz en el pueblo cristiano. A él le está encomendada la guía de las almas en el camino hacia la suprema bienaventuranza; por esto Dios le constituyó en Pastor de todos, con facultad de juzgar de los pecados mortales, no sólo de los cometidos contra la fe y los sacramentos, sino de los de cualquier otra clase. En su virtud, puede pronunciar censuras eclesiásticas contra los príncipes seculares que delinquen en el ejercicio de su jurisdicción y aun deponerles de su dignidad en caso de negligencia notoria; puede excomulgarlos y, si son contumaces, desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad. No en balde se le considera en posesión de la doble espada. Además, si entre los jueces inferiores, aunque sean seglares, surgen dudas o ambigüedades a propósito de una causa, el Papa puede conocer de ella. La defensa de

---

tizant sed quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum sive quantum ecclesie necessitas exigit aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum exposcit..." (*Ibid.*, loc. cit.)

(15) *Ibid.*, caps. 113 y 114.

(16) "... Papa non sic est dicendus habere jurisdictionem in temporalibus jure papatus ut sic dicendus sit totius orbis dominus...; ut nomen regis aut imperatoris orbis possit sibi vere in temporalibus usurpare...; ut principatus et jurisdictiones regum et principum secularium dependeant ab eo...; quod de feudis principum secularium aut de possessionibus directe se intromittere aut judicare valeat regulariter...; quod a quocumque judice seculari passim et regulariter ad eum possit appellari...; ut ipse libere disponere possit ad arbitrium suum de bonis ecclesiasticorum...; ut in bonis temporalibus... sit regulariter eorum dispensator...; quod possit deponere principem secularem sive laicum..." (*Ibid.*, loc. cit.)

la fe contra herejes y paganos, que le está confiada por razón de su oficio, le autoriza a imponer diezmos y gravámenes sobre todos los fieles en la proporción necesaria y según un criterio de justicia distributiva; quienes se resistan pueden ser compelidos mediante censuras eclesiásticas. El Papa puede legitimar las dignidades temporales. Puede hacer justicia a los súbditos de los señores temporales que sufran injusticia y no obtengan reparación por negligencia de éstos. El Papa transfirió el Imperio romano de manos de los griegos a la dinastía de los reyes germanos y confirió a ciertos príncipes el derecho de elegir emperador. Al quedar vacante el Imperio, el Papa puede ejercer de raíz el poder temporal. Puede desposeer a los infieles del poder que ejerzan sobre los fieles, y lo mismo a los apóstatas. Puede castigar a los judíos con penas temporales y espirituales. Puede, en fin, declarar la guerra a los herejes, infieles o tiranos que amenacen la fe o inflijan violencia en los bienes de la Iglesia o perturben la paz del pueblo cristiano (17). Con estas precisiones, Torquemada considera totalmente desenvuelta su doctrina del poder del Papa en los asuntos temporales *ex consequenti,* que ha servido de inmediato precedente a la doctrina posterior del cardenal Bellarmino de la potestad "indirecta" (18).

6. El *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum Romanorum,* escrito por Torquemada en el último año de su vida, contiene otra faceta de su concepción político-eclesiástica; a saber: la doctrina del poder imperial, cuyo honor vindica frente a los ataques de que acababa de hacerle objeto Rodrigo Sánchez de Arévalo (19). Éste, con el propósito de realzar la institución real y rebajar la dignidad del Imperio, había establecido entre ambos un violento contraste en su *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis.* Según Arévalo, el pueblo romano y sus príncipes y emperadores no adquirieron el dominio y la jurisdicción sobre los reinos y provincias del Imperio por ningún título justo, sino a viva fuerza tiránicamente y por usurpación. Los reyes, en cambio, gobiernan sobre sus pueblos a voluntad de éstos por derecho de herencia con títulos naturales y más justos que los del emperador. No hay, pues, inconveniente en que los reyes y sus pueblos recuperen, incluso por las armas, aquellos reinos y provincias que siguen sometidos por la violencia al yugo del poder imperial. El emperador carece en justicia de dominio

---

(17) *Ibid.*, cap. 114.

(18) DUBLANCHY, *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles* (*Revue Thomiste,* VI, 1923).

(19) HUBERT JEDIN, *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum* (*Archivum Fratrum Praedicatorum,* XII, 1942, págs. 247-278). Inserta el texto del opúsculo.

o jurisdicción universal sobre el orbe; únicamente ejerce autoridad sobre aquella provincia del Imperio o sobre aquel pueblo en el cual y para el cual fué elegido (20). Adversario decidido de la institución imperial, Arévalo quiere limitar el área de su validez a Alemania; en particular, reivindica con energía la independencia de los reinos de España y Francia respecto del Imperio. La única institución, a la que reconoce un poder universal, es el Papa, quien, ateniéndose a procedimientos legales estrictos, puede incluso deponer a los reyes. Pero el emperador, no; tanto más que la herencia de Carlomagno está extinguida y los emperadores alemanes no pueden ufanarse de ser sus sucesores.

A esta doctrina, que subvertía de raíz la organización medieval de la cristiandad, Torquemada opone en diez tesis una entusiasta defensa de la institución imperial, tan atacada por Arévalo. Según Torquemada, el poder imperial tiene sus cimientos en el derecho natural y es de origen divino. El Imperio romano encarnó históricamente este poder; y, si bien no se constituyó sin el empleo de la fuerza, fué legitimado posteriormente por la sabiduría de que dieron muestras los romanos en el gobierno de los pueblos. Los emperadores de Roma fueron y son legítimos posesores del Imperio y señores del mundo. Los reyes y sus pueblos les están sujetos *de jure*. Su designación por elección les confiere un título más justo que el simple derecho de herencia. Sentados tales principios, Torquemada concede, no obstante, que España y Francia son *de facto* países independientes del Imperio. La razón de este hecho se halla en el abandono que los propios emperadores hicieron de su poder en dichos países, por no haberles ayudado a expulsar a los infieles. En cuanto al poder universal del Papa, Torquemada no encuentra inconveniente en aceptarlo, por más que su concepción personal discrepe probablemente de la de Arévalo en

---

(20) Sánchez de Arévalo resumió su doctrina, en cuanto a lo principal, en cuatro tesis de tonos muy radicales. He aquí su texto a la letra, que transcribimos del citado artículo de H. Jedin: "1. Romanus populus et ejus principes et imperatores nullo justo titulo, sed tirannice et usurpatorie et per violentiam dominium et jurisdictionem ad regna et provincias orbis occuparunt et obtinuerunt. — 2. Reges et principes, quibus regna dantur, quia ex successione, voluntarie et sic naturaliter principantur, antiquiorem, justiorem et approbatiorem titulum habent in eisdem regnis et provinciis quam imperator et alii, qui dantur regnis et provinciis veluti a jure civili assumpti. — 3. Predicti reges et principes ex successione naturaliter et voluntarie regnantes et eorum populi et provincie juste et licite potuerunt etiam vi et armis recuperare regna et provincias hujusmodi ab imperatoribus seu populo romano, qui illa predicta regna et provincias per violentiam occuparunt, et jugum servitutis imperialis a se excutere. — 4. Imperatorem juste, licite et recte non habere aliquod dominium sive jurisdictionem universalem ad orbem, sed solum in illa provincia imperii aut populo, in quo et ad quem electus est."

algunos matices. Sería ridículo interpretar esta vindicación de la Roma clásica por Torquemada como una claudicación ante el humanismo. Tal fué la objeción de Arévalo en su réplica; pero es más exacto reconocer la plena consecuencia de Torquemada en su defensa paralela de las dos grandes instituciones sobre las que, como sobre dos firmes pilares, estuvo asentada la cristiandad hasta el fin de la Edad Media.

7. Contemporáneo de Torquemada, aunque algo más joven que él, es el franciscano Alfonso de Madrigal, a quien se suele designar también con los sobrenombres de *el Abulense,* porque fué obispo de Ávila, y *el Tostado,* tal vez su apellido (21). Nacido en Madrigal en 1401, estudió en Salamanca filosofía y teología, hebreo y griego, jurisprudencia civil y canónica. Fué llamado a profesar en la Universidad, primero la filosofía moral en la Facultad de Artes y más tarde la Sagrada Escritura en la Facultad de Teología. Fué, además, rector del colegio de San Bartolomé y maestrescuela en la catedral. Asistió también al Concilio de Basilea, donde se sumó al partido de los reformistas y se halló enfrentado con Torquemada. Para responder de algunas acusaciones, fué citado a una controversia pública en Siena, que tuvo lugar el 21 de junio de 1443, a presencia del Papa; en ella Juan de Torquemada impugnó cinco proposiciones suyas relativas a la fecha de la Pasión y Muerte de N. S. Jesucristo y a las indulgencias. Alfonso de Madrigal fué absuelto y sus proposiciones fueron aprobadas. A pesar de su opinión favorable a la superioridad del Concilio sobre el Papa, se opuso a la tentativa de deponer a Eugenio IV, a quien prestó obediencia en 1443. Vuelto a Castilla, el rey le nombró miembro de su Consejo. En 1449 fué designado obispo de Ávila y, seis años después, falleció no lejos de allí, en Bonilla de la Sierra, a donde solía retirarse a estudiar. En la figura del Tostado se acusan vigorosamente algunos rasgos: la entereza de carácter, que puso de relieve en su cargo de rector de San Bartolomé frente a las intromisiones de altos poderes; la solidez de su fe, por la que se le atribuye la clásica frase de "la fe del carbonero", y la laboriosidad evidenciada en su facundia de escritor, que ha sido popularizada en la expresión, tan corriente en Castilla: "¡Escribe más que el Tostado!"

Esta misma facundia es un obstáculo para la fijación de sus escritos,

---

(21) Falta una biografía del Tostado, pues el *Elogio de D. Alonso Tostado, obispo de Avila,* por J. de Viera Clavijo (Madrid, Ibarra, 1782), resulta defectuoso en extremo. Recientemente don Joaquín Blázquez Fernández, en su artículo *Teólogos españoles del siglo XV: "el Tostado". Su doctrina acerca de la justificación* (*Revista Española de Teología,* I, 1940, págs. 211-242), ha anunciado en una nota preliminar, para en breve, la publicación de un estudio completo sobre la vida y la producción literaria y científica del Tostado.

de los cuales no existe todavía un catálogo crítico. La edición veneciana de sus obras, realizada en 1615 bajo la dirección de Fr. Paulino Berti (22), consta de treinta gruesos volúmenes *in folio,* a pesar de lo cual hay un buen número de escritos todavía inéditos (23). En espera de que los monografistas nos presenten una lista bibliográfica completa, vamos a señalar algunos grupos de obras del Tostado. Pondremos en primer lugar las producciones universitarias, fruto de su enorme trabajo en la cátedra de exégesis bíblica que tuvo confiada en Salamanca, como son los comentarios a casi todos los libros históricos del Antiguo Testamento, al Evangelio de San Mateo y a la Historia de Eusebio de Cesarea (24); en ellos estriba la fama extraordinaria que acompañó la memoria de su autor durante siglos. A la par de los comentarios, mencionaremos un pequeño grupo de oraciones académicas que llevan por título: *De optima politia, De statu animarum post hanc vitam, De beata Trinitate, In locum Isaiae: Ecce virgo concipiet,* etc., y *Contra clericos concubinarios* (25). Las dos primeras versan sobre filosofía moral y pertenecen al género literario de las "repeticiones" (26); debieron ser pronunciadas por Alfonso de Madrigal con ocasión de su docencia en la Facultad de Artes en una fecha que aproximativamente se puede fijar entre 1425 y 1430. La tercera es una repetición sobre tema teológico y debe ser algo posterior. La *Super locum Isaiae* sería, tal vez, una repetición sobre un tema de Sagrada Escritura. El opúsculo *Contra clericos concubinarios* presenta una factura diferente: está articulado en catorce conclusiones, que el autor funda-

(22) La edición *princeps* fué impresa en Venecia en 1507 por Gregorio de Gregoriis a costa del emperador Carlos I de España y V de Alemania. La segunda es de 1547; y la tercera, también veneciana, es de 1596. Hay una cuarta, hecha en Colonia en 1613; la veneciana, citada en el texto, de 1615, y otras de Amberes, Sevilla y Salamanca. Hay, además, numerosas ediciones de obras sueltas, cuya lista está también por hacer. Véase NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus,* lib. X cap. VII, págs. 255-260.

(23) Los manuscritos del Tostado se guardaron un tiempo en el convento de Jerónimos de Guadalupe y en la Universidad de Salamanca. Don José de Roxas y Contreras, en su *Historia del Colegio de San Bartolomé de Salamanca,* Madrid, 1770, I, pág. 122, pone una lista de obras inéditas de Alfonso de Madrigal.

(24) De estos últimos hay una edición en folio, en cinco volúmenes, hecha en 1506 en Salamanca a costa del cardenal Cisneros.

(25) Las cuatro últimas están contenidas en la exquisita edición de obras selectas del Tostado aparecida en Venecia, en 1628 y 1629, por obra de Liechtenstein. Todas están contenidas, además, en el tomo XXII de la edición "carolina" y en las demás ediciones generales de obras del Tostado.

(26) Véase el artículo de JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Las "repeticiones" salmantinas de Alfonso de Madrigal* (*Revista de Filosofía,* II, n.º 5, Madrid, 1943, páginas 211-236). Sobre el género académico de las "repeticiones", recuérdese lo dicho en el tomo I, pág. 62.

menta en textos escriturísticos y pasajes de los Doctores de la Iglesia y glosa con un copioso aparato doctrinal sacado de los teólogos y canonistas; a juzgar por su párrafo final, no es una repetición, sino una decisión magistral—*determinatio*—consiguiente a una disputa pública habida en la cátedra de Sagrada Escritura a presencia de la Facultad de Teología.

Podríamos formar un segundo grupo de escritos del Tostado con sus obras doctrinales y polémicas de asunto teológico. A este grupo pertenece, ante todo, el bello *Liber de quinque figuratis paradoxis,* que dedicó a la reina María de Castilla, la esposa de Juan II (27). Añadiremos el *Defensorium trium conclusionum* (28), que contiene la disputa teológica de Siena, con los antecedentes y consecuencias relativos al caso; el *Apologeticum,* prohibido por la Inquisición, porque su autor propendía en exceso a realzar la autoridad del Concilio sobre la del Papa; varias colecciones de sermones; los opúsculos *De reformatione ecclesiae* y *De potestate papae,* al parecer inéditos, y otras producciones similares.

Mencionaremos en último lugar sus escritos de sabor renacentista, toda vez que el Tostado se mostró permeable a las nuevas corrientes literarias, que pudo asimilar, bien en España, en la corte de Juan II o en la del marqués de Santillana, con las que estuvo en relación, bien en sus andanzas por Italia. Así, tradujo del griego al latín la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (29); glosó para el heredero de la corona de Castilla, el infante don Enrique, el *Regimiento de príncipes* del romano Gil de Colonna (30); y, tocado de afición a la mitología bajo la influencia del *De genealogiis deorum* de Juan Boccaccio, compuso el *Tratado de los dioses de la gentilidad*—llamado también *Las catorze questiones* (31)—y la *Breve obra de los fechos de Medea* (32). Ni fueron éstos los únicos casos en que el Tostado abandonó el latín por el castellano, pues en este

---

(27) La mejor edición es la veneciana de 1508 por Gregorio de Gregoriis, con carta proemial del editor al cardenal Cisneros. Se le hallará también en el tomo XXII de la edición "carolina", en la citada de Liechtenstein y en las demás ediciones generales de obras del Tostado.

(28) En las ediciones de obras del Tostado suele ir aparejado con la obra anterior y con las "repeticiones".

(29) Un ejemplar de esta versión figura en el inventario de la biblioteca del marqués de Santillana; véase, sobre este detalle, lo dicho en el tomo I, pág. 94. Sospechamos, sin embargo, que haya aquí una confusión entre el texto y el comentario al mismo, que ciertamente fué escrito por el Tostado.

(30) Tomamos la noticia del estudio preliminar de don Anselmo Romero Marín al *Breve tratado de educación de don Rodrigo Sánchez de Arévalo,* inserto en la revista *Las Ciencias,* III, Madrid, 1936, pág. 209.

(31) Hay ediciones de Salamanca, en 1509; Burgos, en 1545, y Amberes, en 1551.

(32) Figura entre las obras inéditas.

idioma escribió también varias obras piadosas, entre ellas el *Confessional* (33). Modernamente, han sido dadas a la estampa un par de estas producciones en lengua vulgar; a saber: las *Cuestiones de filosofía moral* (34) y el tratadito *De cómo al ome es necesario amar* (35); en ambas obras el Tostado se interesa más por la belleza de la expresión literaria que por el desarrollo doctrinal del tema, carente de trascendencia.

8. Este tercer grupo de obras muestra una faceta insospechada del Tostado, que le relaciona con el movimiento prerrenacentista. Aunque teólogo, procedente de la cultura eclesiástico-latina y con una ideología medieval, al contacto de las cortes reales y nobiliarias de Castilla el Tostado experimentó algún contagio de la cultura civil. Esta influencia no se refundió, sino más bien se yuxtapuso, a su formación teológica fundamental. En realidad, el Tostado es un curioso autor de transición, situado en el cruce de corrientes distintas y contrapuestas que pugnan por prevalecer en su época.

El examen de sus "repeticiones"—género literario que el Tostado debió de ser uno de los primeros en introducir en las costumbres universitarias—descubre el mismo carácter. En efecto, en estas piezas se acusa una transición de la disputa medieval a la oración renacentista, con mezcla de elementos heterogéneos en su estructura. Helos aquí indicados. Suele ir por delante un prefacio—*prohemialis praelocutio* lo llama el Tostado una vez—de neto corte renacentista, en estilo ampuloso y abarrocado, con introducción de una fábula imaginativa y alarde de erudición clasicista. En el *De beata Trinitate*, por ejemplo, finge el Tostado que en el transcurso de unas vacaciones escolares se había dejado ganar por la pereza, cuando de pronto se le apareció "... *veneranda institutrix mea... Urania...*", quien le reprochó su proceder en los siguientes términos: "... *alumnorum meorum quondam dignissime..., cum enim a tenera aetate hucusque in castris meis inclite militaveris, nunc in virili robur evadens quiescendum putas?...*". Una ficción similar se desarrolla en el proemio al *De statu animarum post hanc vitam*, con la diferencia de que Urania se le aparece en el coro de las musas y a seguida de sus increpaciones se reproducen unos hexámetros clásicos. Tras la fábula introductoria, y a veces sin transición, es aducida una autoridad, o sea, un pasaje escogido de la

(33) Dedicado asimismo a la reina María. Hay ediciones de Alcalá de Henares, en 1517, por Arnaldo Guillén de Brocar; de Logroño, en 1529, por Miguel de Eguía, y otra de 1545.

(34) Publicado en el tomo LXV de la "Biblioteca de Autores Españoles", colección Rivadeneyra, Madrid, 1873, págs. 144-152.

(35) Inserto en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, tomo XXIX de los publicados por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, págs. 219-244.

Sagrada Escritura, de un Doctor de la Iglesia o de un autor profano, según la especie de la repetición de que se trate. Esta cita se acompaña de un comentario o declaración del autor, que sirve para fijar el sentido y el alcance de la doctrina contenida en dicho texto. En el curso del comentario es aludida una cuestión, que pasa a ser principal y suministra el asunto a dilucidar; a propósito de la misma, el Tostado sienta su tesis y expone en seguida los pareceres adversos, con las razones que los abonan. Planteada así la polémica mediante el simple contraste de las opiniones, se llega a la parte más sustantiva de la disertación, donde son articuladas una serie de conclusiones parciales con sus pruebas respectivas en forma que conduzcan escalonadamente a demostrar la tesis sentada. Después de responder a las objeciones, el autor encamina rápidamente el discurso a su término. Nada cuesta adivinar, a través del precedente esquema, que el género literario de la repetición mantiene, en sus líneas generales, la estructura del método escolástico, con sólo la supresión de la disputa oral, la añadidura de un encabezamiento literario de puro adorno, tal vez el paréntesis de una o más digresiones, y las frecuentes escapatorias al campo de la mitología y de la historia antiguas.

9. Entraña una gran dificultad la tarea de extraer de la ingente producción del Tostado las líneas fundamentales de su pensamiento filosófico. El Tostado ni tan siquiera es un filósofo, sino un teólogo escriturístico, que sólo ocasionalmente intercala en el decurso de su exégesis digresiones filosóficas, como cuando en los capítulos V y VI del comentario al libro del *Éxodo* desarrolla el argumento ontológico de la existencia de Dios a la manera anselmiana y expone la naturaleza del ser divino (36) o, en otros pasajes de sus comentarios bíblicos, trata las cuestiones del conocimiento natural, de la individuación del ser, de la composición hilemórfica de la sustancia, de los nombres divinos y otras por el estilo, por lo común en términos netamente tomistas. Dejando para mejor oportunidad recoger esas muestras ocasionales de la actividad filosófica del Tostado, nos limitaremos aquí a exponer sus ideas del mismo carácter contenidas en las "repeticiones" ya mencionadas, que hemos estudiado con bastante detalle. Pero antes señalaremos su actitud personal en el problema, entonces candente, de la constitución de la Iglesia.

Alfonso de Madrigal estaba enfrentado a Torquemada en muchas cuestiones teológicas, pero la oposición era rotunda en la política eclesiástica, en la que el primero profesaba ideas democráticas. Y, aun cuando no conozcamos el opúsculo *De reformatione ecclesiae* ni el *De potestate*

---

(36) Tomo I de la citada edición de 1615, págs. 54-55 y 294-299.

*papae,* escritos expresamente sobre esta cuestión por el Tostado, la segunda parte del *Defensorium trium conclusionum* constituye un extenso alegato en favor de la superioridad del Concilio sobre el Papa, que tiene por objeto mostrar "cuánta sea la autoridad de la Iglesia universal", la cual "en todo tiempo es y ha de ser necesariamente santa, sin que pueda faltarle la santidad" (capítulo XXI). "La Iglesia universal no puede errar en las cosas necesarias para la salvación, es decir, ni en la fe ni en las costumbres; por esto sus decisiones valen tanto como el Evangelio" (cap. XXII). En cambio, "el Papa puede errar en la fe y en las costumbres, y aun caer en herejía...; de hecho, hubo muchos pontífices herejes" (cap. XXX). Para comprender el radicalismo de esas doctrinas sobre temas entonces entregados a la libre discusión de los teólogos, importa aclarar que el Tostado distingue dos formas de la Iglesia universal: la forma multitudinaria o en estado de dispersión por el mundo, y la forma orgánica *(congregata)* en que aquélla aparece representada por el Concilio general (cap. XXXVII); y, por más que en ambas formas la Iglesia universal goza de infalibilidad, sin embargo ésta se atribuye más propiamente al Concilio general, a quien incumbe definir en materias de fe y cuyas definiciones tienen igual firmeza que el Evangelio (cap. XXXVIII). El Concilio general es superior a cualquiera persona pública o privada, y sólo él representa suficientemente la Iglesia universal (cap. LXVIII). No pudiendo el Concilio general errar en las costumbres, todos vienen obligados a obedecerle; Cristo le constituyó en supremo tribunal de la Iglesia, incluso por encima del Papa (cap. LXIX). El propio Cristo consagró esta superioridad sobre el Papa, al pronunciar aquellas palabras *Si peccaverit in te frater tuus,* etc., las cuales deben ser entendidas precisamente del Concilio general. En el mismo tono prosigue largamente el Tostado el desarrollo de su tesis democrática. Digamos de paso que esta concepción se hace extensiva, en el capítulo XLV, a la sociedad civil en términos y con razonamientos que encontraremos repetidos a la letra en el opúsculo *De optima politia* (37).

10. Prescindiendo del resto de la producción literaria del Tostado, nos fijaremos ahora en las cuatro "repeticiones" antes mencionadas, de

---

(37) Sobre el interés de las ideas jurídico-internacionales del Tostado llamó la atención el profesor Román Riaza en su conferencia sobre *El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López,* inserta en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* III, 1930-31 (Madrid, 1932), págs. 117-122. En las "Publicaciones" de dicha Asociación fueron editadas también, en facsímile del original latino, dos obras sobre derecho internacional de un contemporáneo del Tostado, Juan López de Segovia: *De la Confederación de Príncipes* y *De la guerra y de los guerreros,* con prólogo de don Joaquín Fernández Prida (Madrid, 1931).

las cuales dos versan sobre un tema de filosofía moral y las otras dos encierran materiales aprovechables para el pensamiento filosófico. La *Super locum Isaiae*, etc., consiste en una disertación sobre un tema de Sagrada Escritura, cuyo riguroso tratamiento no excluye el uso restringido de galas retóricas: "*Quamquam in hoc dicendi genere nec copiose nec lepide aut perpolite mihi eloqui concessum sit, tamen, utcumque datur, id agam...*" Está dedicada al arzobispo de Toledo y Primado de las Españas Guterio (38), y en ella se desarrolla un extenso comentario a un texto bíblico tomado de Isaías, con ocasión del cual son resueltas de pasada numerosas dificultades y objeciones. El máximo interés del discurso se polariza en torno a una partícula, cuya exégesis motivó una de las más sonadas controversias habidas entre cristianos y judíos: "... *Exposcit arguta prudentia vestra super Isaiam quandam particulam declarari, in qua Catholicis adversus perfidiam Judaeorum immortalis jam lis facta est...*" A menudo el autor cita y remite a otra obra suya de juventud, las *Paradoxa*, de asunto asimismo escriturístico: "... *mihi licet indocto inexpertoque studenti inter magistros aetate et sapientia minimo...*" (39); el innegable parentesco de ambas permite aventurar la hipótesis de que la *Super locum Isaiae*, etc., fué escrita no mucho después de las *Paradoxa* y en el mismo ambiente universitario (40).

La repetición teológica *De beata Trinitate* pertenece igualmente, por el asunto, a la polémica antijudaica. En ella se debate la demostrabilidad del dogma trinitario y la conveniencia de intentar o no esa demostración en presencia de los judíos. Al parecer, el rabino toledano Aben Ezra (41) había hecho mofa, en tiempos, de las pretensiones de los polemistas cristianos a este respecto. El Tostado tiene buen cuidado en acotar el lado escriturístico de la cuestión, deslindándolo del filosófico-teológico, cuyo tratamiento relega para mejor ocasión: "*De hac vero Trinitate vel personarum pluralitate, an naturaliter probari posset, latissime dicendum erat. Quia tamen ista est alia longa speculatio..., alterius temporis inquisitioni relictum sit...*" Por el momento, se propone nada más averiguar si la letra del texto bíblico autoriza la afirmación de la Trinidad. La posición del Tostado se resume en tres tesis del siguiente tenor doctrinal:

---

(38) Guterio Alvarez de Toledo, antes arzobispo de Sevilla, que gobernó la sede primada de Castilla desde 18 de junio de 1442 a 4 de marzo de 1446 (EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, II, 2.ª ed., Münster, 1914).

(39) De la dedicatoria de las *Paradoxa* a la reina María.

(40) La dedicatoria al arzobispo Guterio y la referencia a las *Paradoxa* permiten fechar con bastante aproximación el opúsculo.

(41) Prestigioso escriturista fallecido en 1167, autor de obras de exégesis bíblica y maestro de notables polemistas judíos.

El Antiguo Testamento sugiere, a lo sumo, la pluralidad de las personas divinas, pero no permite demostrar la Trinidad; ni la unidad de esencia ni la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se desprenden claramente de él. Los pasajes aducidos de ordinario a este propósito carecen de valor probatorio. La Trinidad no pudo ser revelada al pueblo hebreo, por su propensión a la idolatría, que le habría llevado a creer en tres dioses distintos. Está afirmada, en cambio, explícitamente en el Evangelio. De aquí se infiere sin titubeos la conducta a seguir en las disputas con los judíos. Puesto que éstos reconocen el carácter sagrado del Antiguo Testamento, pero no el del Nuevo, la prudencia aconseja que no se intente convencerles de la verdad de la Trinidad por vía de demostración directa. Argumentaciones de este tipo resultan peligrosas, aun cuando a veces logren éxito por la incultura de los judíos, que no conocen las humanidades ni la filosofía natural, ni saben argüir dialécticamente, ni tan siquiera penetran el hondo sentido de los textos bíblicos; y así, no aciertan a defender la parte de verdad que hay en su religión, ni a refutar las pruebas de sus adversarios. Pero vale más abstenerse de argumentos defectuosos y que nada prueban. Frente a los judíos aún no convertidos a la fe católica, no hay que esforzarse en demostrar la verdad de sus artículos uno a uno. Antes bien, el mejor proceder consiste en persuadirles de que el Mesías prometido vino ya y promulgó una Ley nueva, que todos los hombres deben acatar; lo cual se puede probar a satisfacción con autoridades sacadas del Antiguo Testamento. He aquí el medio más eficaz de llevarles al buen camino.

11. En mayor conexión con la filosofía está la repetición titulada *De statu animarum post hanc vitam,* cuyo tema es elegido con motivo de la exégesis y comentario a un texto de las *Éticas* de Aristóteles, libro I, capítulo XV (42). El autor se pregunta si, después de esta vida, las almas de los hombres experimentarán algún bien o algún mal en moradas especiales que les estén destinadas. El planteamiento de esta *quaestio principalis* supone la previa resolución de otras dos; a saber: la permanencia de las almas en la vida tras la muerte terrena y la existencia de un Dios justiciero, cuya verdad es establecida en larga discusión de los pareceres adversos a ambas tesis. La actualidad del asunto se desprende de la copiosa literatura acerca de la inmortalidad del alma suscitada en el siglo XV, en que la incredulidad hacía mella en los espíritus por los progresos de la filosofía averroísta y la divulgación de la ideología pagana

(42) Este texto empieza así en la versión latina utilizada por el Tostado: "Pronepotum autem fortunas..." La cita está equivocada; se trata, en realidad, del comienzo del libro I, cap. XI, de la *Ética a Nicómaco.*

a través de los clásicos griegos y latinos. Encontramos una temprana manifestación de este conflicto entre la ortodoxia tradicional y las nuevas corrientes filosóficas y literarias en dos curiosas producciones catalanas: *La disputa de l'Ase* del fraile renegado Anselmo Turmeda, donde se pone en boca de un asno ruin la tesis escéptica a propósito de la inmortalidad (43), y el *Somni* de Bernat Metge, en cuyo libro primero se razona la tesis ortodoxa (44). También la literatura castellana recoge la misma preocupación; próximamente por los años en que Alfonso de Madrigal pronunciaba sus disertaciones académicas en Salamanca, Pedro Díaz de Toledo traducía a la lengua vulgar el *Fedón,* y no mucho después, en 1458, perpetuaba la memoria de su mecenas en una imitación de dicho diálogo platónico; a saber: el *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (45), donde el tema de la inmortalidad es tratado con maneras clásicas, pero con espíritu netamente cristiano. La repetición *De statu animarum post hanc vitam* acusa la existencia de estas varias corrientes, a las que el autor pasa revista: "... *quid secundum philosophiam..., et quid Poetae teneant, quid etiam sacra... positio...*". La posición personal del Tostado fué ya fijada anteriormente en la quinta de las *Paradoxa;* allí fué expuesta al por menor la naturaleza del alma humana y su estado después de la muerte (capítulos 51 al 58) y fué criticado por extenso el error de Pitágoras y de Platón sobre la transmigración de las almas de unos a otros cuerpos (caps. 62 al 80). Los mismos razonamientos y conclusiones son reproducidos ahora en buena parte. El autor declara tomar su doctrina de Aristóteles—"... *ab Aristotele nostro...*"—, a quien se empeña en concordar con el dogma; pero le es forzoso reconocer que algunos aspectos del problema debatido solamente pueden ser resueltos apelando a la Revelación. Las siete conclusiones en que la repetición remata, pueden ser partidas en dos grupos. En el primer grupo establece, genéricamente, la existencia de un lugar de goces o de penas para recompensa de las almas en otra vida por los actos buenos o malos que en ésta realizaron (conclusión 1.ª); y, tras examen y refutación de la teoría pitagórica de la transmigración de las almas (conclusión 2.ª), se concluye la necesidad de que las almas separadas de sus cuerpos permanezcan en dicha morada, donde experimenten los goces o sufran las penas que les estén reservados (conclusión 3.ª). El segundo grupo de conclusiones responde a una curiosa tentativa de localizar el infierno. El infierno, o lugar de los suplicios eternos según el dogma católico, no puede

(43) Véase el cap. XIX, § II, núm. 13; págs. 85-86 del presente tomo.
(44) Véase el cap. XXV, § III, núm. 17; págs. 526-7 del presente tomo.
(45) Véase, más adelante, el cap. XXVIII, § I, núm. 7, y § II, núm. 10.

hallarse en la región ígnea (conclusión 4.ª), ni tampoco en la región tenebrosa de la atmósfera—"... *in aere caliginoso...*"—(conclusión 5.ª), sino en la tierra sólida—"... *in terrena regione...*"—(conclusión 6.ª); no es admisible, sin embargo, la leyenda (tan divulgada en la Edad Media) de que los volcanes del Etna, el Vulcano y el Vesubio, sean las puertas de entrada en el infierno: "*Æthna mons, Vulcanus et Vesuvius, non sunt aperturae ad eum locum qui a nobis vocatur infernus*" (conclusión 7.ª). Como se ve, en el transcurso de la repetición el alcance del tema ha sido restringido notoriamente, hasta concretarse en la mera cuestión del lugar probable donde el infierno está situado: "... *cum de sola infernorum positione, et de hac adhuc semiplene, dictum sit...*"; quedan, pues, por averiguar acerca del mismo muchas otras cosas todavía: "... *plura adhuc dicenda manent quam dicta sint...*".

12. Un interés más subido ofrece la repetición *De optima politia,* cuyo asunto es el examen de la teoría platónica referente a la comunidad de las mujeres en el Estado. Este problema concreto no resulta soluble, claro está, sino en el marco de una concepción política general. Pues bien; según acertadamente advierte una nota del editor veneciano, este encuadramiento del asunto falta en la repetición, pese a las promesas del autor: "*Desunt permulta, quae promissa ab auctore supra ante conclusionem primam nequaquam inveniri potuerunt.*" Hay aquí una alusión notoria al siguiente pasaje del comentario principal: "*Assumpti paragraphi necessitas exigit disserere, quid sit civis, et quid civitas, et utrum civitas monarchica et aristocratica et oligarchica et timocratica et democratica in specie idem sint, utrumquemlibet civem fieri contingat secundum quamlibet politiam; et quid ad hoc quod quispiam civis sit, requiratur, et quod sit optimum genus civitatis.*" Realmente, ninguna de estas varias cuestiones es tratada por el autor, a no ser por incidencia y de pasada. Sería falso, sin embargo, afirmar que la repetición quede manca o defectuosa en su texto, pues la estructura anunciada desde las primeras líneas se realiza íntegramente, como se verá. La explicación de la anomalía cabría hallarla tal vez en la índole de esta oración académica. Puesto que la repetición servía al maestro para recapitular la materia de las lecciones explicadas durante el año en cátedra, es comprensible que bastantes de los puntos tratados no cupiesen en la recapitulación y que el autor concentrase su atención de preferencia en alguno o en algunos. Las deficiencias anotadas serían, pues, relativas a la repetición, pero no al curso ordinario, del cual la repetición venía a ser como un resumen o, mejor, un espécimen.

La estructura del *De optima politia* se transparenta en el siguiente

esbozo, que el propio autor traza en los comienzos: De la *Política* de Aristóteles es entresacado un pasaje, que corresponde al libro II, capítulo I, hacia el principio, y acerca de él son propuestas tres tareas. La primera consiste en desarrollar un comentario; la segunda, en sentar unas conclusiones para declaración del asunto, y la tercera, en deshacer las objeciones a la misma: *"Locus seu parapraphus super quem tractationis huius tota fundatur intentio, ab Aristotele 2.° Politicorum, 1.° capite, circa principium collocatur. Circa quam considerationem tria facere destinavi. Primo super paragraphum commentari. Secundo conclusiones circa materiam eius declarare. Tertio argumentorum violentiam propulsare..."* El programa se cumple al pie de la letra. En efecto, tras un extenso comentario al texto elegido, en el cuerpo de la repetición se articula en siete tesis parciales una doctrina, que en el último párrafo es mantenida frente a los argumentos de los adversarios. Examinemos, una a una, estas varias partes del opúsculo.

*El texto y el comentario.* — La repetición *De optima politia* carece de fábula preliminar. Casi sin preámbulo, nos encontramos ante el lugar ya aludido de la *Política* de Aristóteles, introductorio al examen de la doctrina política socrático-platónica que estatuye la comunidad de mujeres y de bienes. Transcrito el texto aristotélico, comienza el comentario, al cual el autor antepone un resumen del contenido del libro I de la *Política,* que versa, como es sabido, sobre la comunidad familiar. Advierte en seguida que, a partir del libro II, Aristóteles estudia nada más la comunidad política con la intención de hallar el régimen óptimo de la misma, ya en pura idea, ya en relación a los hombres que han de vivirla: "... *tractat de ipsa communicatione pure politica. Et quia intentio politizantis est optimam invenire politiam, optimam autem dico vel simpliciter vel huic...*". Añade que la realización de este propósito conduce a Aristóteles a considerar de antemano los sistemas políticos anteriores y coetáneos, y, en primer lugar, la concepción de Sócrates y Platón (46), a través de cuyo examen y crítica llega al descubrimiento del principio básico en toda organización política; a saber: el de que entre los ciudadanos debe existir alguna forma de comunicación; pues, si los ciudadanos no se comunicasen en nada, la misma vida política sería inexisten-

---

(46) Es sabido que, en *La República,* Platón pone en boca de Sócrates sus propias concepciones políticas. Esta atribución es aceptada ingenuamente por el Tostado, en cuyo tiempo no estaban ni tan siquiera planteados los problemas relativos a la discriminación de la paternidad de las doctrinas expuestas por Platón en sus *Diálogos.*

te: *"Primum principium in politica consideratione inquirentibus de optima politia, est quod necesse sit cives communicare..."*

Inesperadamente el comentario se alarga, por añadidura de una serie de digresiones que, más que amplificar la materia o abrir horizontes nuevos, en rigor extravasan de ella hasta romper la unidad del desarrollo. En la producción literaria del Tostado es muy frecuente este elemento de las digresiones, que responderían tal vez a preguntas o incidencias surgidas en las aulas; hasta su enunciado parece sugerirlo así: *"Ad ampliorem huius declarationem quaedam brevia dubia subiungemus..."* Las dudas de ahora se refieren a la aparición en la tierra de las primeras sociedades políticas y a su constitución originaria, cuestión que revierte a su vez y en definitiva a la de la eternidad o temporalidad del mundo. De una zancada nos hemos alejado cien leguas del asunto. Sin embargo, el autor toma en serio la incidencia que se le atraviesa en el camino, y se aplica a rechazar, no sólo la hipótesis de la eternidad del mundo, sino, encima, unas cuantas hipótesis subsidiarias más que se intercalan escalonadamente, antes de reanudar el hilo del desarrollo principal. Incluso en el supuesto—dice—de que el mundo fuese eterno, las comunidades políticas no lo serían, porque entre lo natural y lo artificioso no hay paridad: *"... de civitatibus aliisque artificiatis idem non est..."*. Todavía considera la hipótesis del retorno eterno de las cosas, las cuales, es a saber, volverían periódicamente a la nada para luego renacer un número infinito de veces. Esta hipótesis se enlaza con otra complementaria de los diluvios, en cuya exposición el Tostado hace gala de su erudición clásica y escriturística, pues cita a Virgilio, Ovidio, Pablo Orosio y otros autores, amén de copiosos textos de la Escritura. Como es natural, todas las hipótesis precedentes son desechadas para ceñirse al relato bíblico de la Torre de Babel y la subsiguiente dispersión de los hombres por la superficie de la tierra. Estas varias digresiones coinciden con los desarrollos doctrinales del Tostado en su comentario al capítulo 11 del *Génesis* (47).

*El problema; su planteamiento y resolución.* — Terminado el comentario con sus digresiones, el autor vuelve la atención al texto aristotélico aducido al principio, con ánimo de dilucidar el punto concreto de si la comunidad de mujeres es admisible dentro de un Estado, empezando por acotar el problema reiteradamente en los siguientes términos: *"... conformiter ad huius paragraphi declarationem de uxorem communitate pri-*

(47) Este comentario se encuentra en el tomo I de la ya citada edición "carolina".

*mo quaestionem ventilabimus, scilicet utrum uxorum pluralitas in Politia Socratis et Platonis iustum quicquam statuit vel sit extra terminos rationis. Intentio quaestionis utrum Politia Socratis et Platonis, quae constituit uxorum communitatem, contineat aliquid iustum vel non...*". En forma escolástica son enfrentadas seguidamente las dos posiciones en torno a la cuestión, la de los platónicos y la de Aristóteles, que el autor se apropia de acuerdo con la tradición filosófico-teológica del cristianismo. Dos argumentos principales esgrimen los platónicos en favor de su tesis: *a*) el régimen de comunidad realiza la máxima unidad del organismo político, y *b*) crea entre sus miembros lazos de mayor amor y amistad, de los que fluye espontáneamente la justicia. Por el contrario, al autor le parece que esta forma de organización política no es conveniente, porque aquel régimen que introduce en la ciudad las máximas enemistades, es malísimo: "*In contrarium videtur quod iste politicus ordo non sit conveniens: quia illa politia, quae statuit in civitate maximas inimicitias, est valde mala...*"

El punto culminante de la repetición se alcanza en las conclusiones, en las que el autor establece y razona su propia doctrina a propósito del problema planteado. Siete son también las conclusiones del *De optima politia*, que vamos a considerar en tres grupos. Las dos primeras sientan la doctrinal general de que, al erigir un nuevo régimen político, el legislador no debe adoptar el sistema en sí más perfecto ni las leyes en sí más perfectas: "*Legislator volens condere aliquam politiam non debet ponere optimas leges nec optimam politiam...*" Bajo este enunciado algo desconcertante se esconde un principio político en rotundo contraste con el idealismo de Platón. El Tostado descarta el procedimiento de elaborar la Idea pura de la Ciudad; antes bien, prefiere, con Aristóteles, buscar realísticamente un estado viable para seres de nuestra humana condición. De aquí el principio de relatividad formulado en esas dos tesis iniciales, cuyo alcance no se descubre hasta más adelante. Por de pronto, el autor se dispone a justificarlas, empezando por aducir unas cuantas nociones previas, en primer lugar las de régimen (*politia*) y ley (*lex*). Por régimen o sistema entiende el Tostado la ordenación en que deben convenir los ciudadanos para constituirse políticamente, y por ley entiende la norma que se impone a los ciudadanos una vez organizados: "*Politia est quidam ordo, secundum quem debent convenire cives ad constituendam civitatem. Lex dicitur esse quaedam regula quae imponitur ipsis jam existentibus civibus.*" Es decir, que, mientras el régimen es constituyente, la ley se pone en la república ya constituída. Pasa en seguida a la doctrina de los regímenes políticos, de los que enumera tres buenos y tres malos.

Los tres buenos son: la monarquía real, cuya perfección radica en la unidad del mando; la aristocracia, que se caracteriza por la virtud o excelencia de los gobernantes, y la timocracia, en la cual el poder es ejercido por hombres de condición mediana que no son pobres, pero tampoco muy poderosos o muy ricos. Por naturaleza, el régimen monárquico es el mejor de todos; pero, al ser llevado a la práctica, descubre inconvenientes graves. Es peligroso confiar la integridad del poder a un solo hombre, máxime cuando la designación suele recaer en él, no por elección de los ciudadanos, sino por derecho de herencia; y así, ocurre a las veces que llegue a reinar un monarca pésimo, capaz de arruinar al Estado: "... *et sic interdum pessimum virum regnare contingit et destruere politias...*". Hay que contar con el peligro de la perversión a que la voluntad humana es propensa. Aristóteles se pronuncia, por estas y otras razones, en contra de la monarquía. Del régimen aristocrático afirma que está muy expuesto a sediciones: "... *nimis seditiosus est...*", porque los ciudadanos excluídos de las funciones políticas promueven por envidia levantamientos contra los gobernantes. Lo mismo ocurre con la timocracia. Los regímenes malos acusan los defectos contrarios a las perfecciones de los regímenes buenos; y son: la oligarquía, en que dominan los poderosos sin otro título que su poder; la monarquía tiránica, en que un príncipe gobierna con injusticia o a capricho o para su exclusivo provecho o contra la voluntad de los ciudadanos, y la democracia, en que el poder está en manos del pueblo entero, inclusive los pobres y los necios, ya lo ejerzan todos a la vez, o bien por tandas o a la suerte. Y aquí se resuelve la aparente paradoja de antes. En sí, la democracia es una forma viciosa de gobierno, pues permite el mando de los incapaces, que, por su natural, están destinados a servir; pero su imperfección viene compensada por la ventaja de que, participando el pueblo entero en el gobierno y repartido el mando por igual entre los ciudadanos, éstos se sienten satisfechos y el sistema resulta menos expuesto a sediciones. Lo cual, añade el autor, indujo a Aristóteles a recomendarlo en el libro III de su *Política* como el más conveniente para las ciudades (48): "*De his autem tertiam, scilicet, Democraticam dicit esse convenientem civitatibus, quia ista seditiosa non est, cum apud totum populum maneat principatus et omnes aequaliter dominentur. Hanc ergo concludit Aristoteles in 3.° Politicorum esse*

---

(48) Omitimos dilucidar hasta qué punto la doctrina expuesta se ajusta a la genuina de Aristóteles, de la que quiere ser un trasunto. Es sabida la preferencia de éste por los regímenes mixtos, de los que ni siquiera se habla en la presente repetición. Pero aquí no interesa precisar la posición de Aristóteles, sino la del Tostado.

*meliorem civitatibus, licet ipsa secundum se vitiata sit: cum in ea efficiantur principes illi, qui indocti sunt et naturaliter apti ad serviendum. Volens ergo constituere civitatem, non debet optimam eligere politiam.*" El principio político de la relatividad vale asimismo para las leyes: "... *quia sicut se habet politia, ita se habent leges...*". La argumentación principal es flanqueada con razones de congruencia, como las siguientes: a los niños de teta no hay que darles los alimentos más nutritivos, sino los adecuados a su edad; a los neófitos no se les debe mostrar de golpe los más altos misterios de la religión, sino instruirles primero en las verdades más sencillas y asequibles de la misma, etc. A estas razones de congruencia basadas en la vida del hombre—"... *patet autem hoc in naturalibus...*", dice al principio de ellas—añade otras sacadas de la experiencia histórica, en especial de la historia del pueblo elegido por Dios y de los pueblos griego y romano. Otra vez luce aquí el Tostado su erudición bíblica y clasicista. El aparato de la argumentación remata en un concepto franciscano. Si el ideal político, afirma, se cifrase en adoptar el régimen en sí óptimo, los pueblos deberían gobernarse por la ley evangélica. Sin embargo, es imposible llevar este ideal a la práctica, porque la imperfección de la naturaleza humana no lo tolera. Nos encontramos, pues, ante un teólogo cuatrocentista partidario del régimen democrático en el gobierno de los pueblos. Para que no quepa la menor duda, ahí está el parentesco innegable de esta repetición *De optima politia* con la segunda parte del *Defensorium trium conclusionum,* que antes hemos extractado.

Las conclusiones 3.ª, 4.ª y 5.ª (49) enuncian unos principios de Eugénica, basados en el supuesto tácito de que la natalidad de la población no es un hecho indiferente al poder político. Lejos está de la mente de Alfonso de Madrigal propugnar una intervención directa del Estado en la unión sexual y en la procreación de los ciudadanos; pero en ellas cabe influir indirectamente de múltiples maneras que el buen gobernante no debe ignorar. Hay edades de la vida, por ejemplo, en que el mayor vigor del cuerpo garantiza la robustez de la prole; en cambio, las personas aún muy tiernas o las de edad provecta peligra que engendren criaturas enclenques o enfermizas. Por otra parte, unas estaciones son más propicias a la generación que otras (conclusión 3.ª). Ciertas ocupaciones favorecen

(49) He aquí el texto literal de estas conclusiones: "3.ª Ad perfectam politiam volentem ordinare, generandi tempora oportet considerare. — 4.ª Politicum, curantem perfectas facere proles, gignentium oportet spectare occupationes. — 5.ª Si prolis perfectio a generantibus requiratur, necesse est ut de loco et positione valde laboretur."

especialmente a la prole (conclusión 4.ª). Desde luego, no son los ciudadanos ociosos ni los cansados quienes dan a la comunidad los hijos más robustos, sino los dedicados a profesiones que exigen un trabajo moderado. El autor no oculta su preferencia por las gentes de vida rústica, sobre todo por los pastores, de quienes nacen los mejores ciudadanos. En fin, conviene asimismo tener en cuenta el lugar y la posición (conclusión 5.ª). Por lugar entiende el Tostado la zona del planeta en que una comunidad política está situada; la posición, en cambio, se refiere a los vientos dominantes en el lugar, a los cuales se atribuye una influencia ventajosa o nefasta en los nacimientos y en la condición de la prole con arreglo a los conocimientos científicos a la sazón en boga. Estas pocas verdades permiten, sin embargo, trazar unas líneas vigorosas para orientación de una política estatal en materia de Eugénica.

A la luz de las conclusiones anteriores es abordada últimamente la cuestión capital de la comunidad de los sexos en el Estado. La tesis 6.ª considera esta forma de comunidad desde el punto de vista de la conveniencia del varón y de la mujer. Al autor no le parece del todo reprobable un régimen en que un solo varón posea una pluralidad de mujeres, pero le repugna en absoluto la idea de que una misma mujer sea poseída por una pluralidad de varones. "*Quamvis in eodem viro conveniens esse possit uxorum pluralitas, in eadem tamen femina toti rationi dissonat virorum diversitas, id est, quod licet unus vir possit habere plures uxores, et non repugnet hoc rationi, tamen una mulier non potest viros multos habere, quia valde repugnat rationi...*" Renovando una antigua opinión de Duns Escoto, el Tostado afirma que la poligamia no es una institución contra naturaleza, pero que lo es la poliandria. Consiguientemente, en la tesis 7.ª y última rechaza la comunidad de mujeres propuesta en el régimen socrático-platónico, por antinatural e irracional: "*Communitatem uxorum politiae Socratis et Platonis non capit natura, nec ulla vis rationis.*" El autor razona la conclusión mostrando los gravísimos defectos inherentes al comunismo sexual. El primero es la incertidumbre en la paternidad de la prole, que acarrearía la indistinción de los linajes y la desaparición de la nobleza. Recordemos que la nobleza de sangre contituía en el siglo XV la clase social superior y mantenía su alto rango con el ejemplo de sus virtudes morales y políticas; un régimen, como el de comunidad de mujeres, que socavaban por su base esta piedra angular de la sociedad de su tiempo, debía parecer al Tostado una auténtica subversión política, con su inevitable secuela de degeneración moral. No le era lícito, sin embargo, ignorar la existencia de regímenes históricos organizados según principios distintos del de la nobleza de sangre. Certe-

ramente, en un alarde más de erudición, señala como ejemplo de regímenes comunitarios la república de Esparta, que Platón tomó en buena parte por modelo, y el país de los Garamantes en Etiopía, y subraya el vilipendio en que ambos fueron tenidos por los demás pueblos. Terreno más firme pisa el Tostado al mostrar los otros inconvenientes del régimen de comunidad sexual. El mayor de todos estriba en facilitar la unión carnal entre parientes en línea recta, como entre padre e hija o entre abuela y nieto, o entre colaterales en grado muy próximo, como entre hermanos; aquí el atentado a la naturaleza aparece flagrante. Un tercer inconveniente se sigue del desconocimiento de los padres; a saber: la irreverencia de los hijos para con ellos, pues en las riñas y querellas surgidas dentro del Estado ocurrirá a menudo que los insulten o los hieran o los maten con una absoluta falta de respeto. Aristóteles aduce todavía más razones para combatir la comunidad de mujeres propuesta por Platón, pero el autor se contenta con las ya expuestas.

*Respuesta a las objeciones.* — En el último párrafo de la repetición el autor contesta a los argumentos de los platónicos. Al primer argumento replica que, en efecto, un cierto grado de unidad es requerido para la subsistencia de la sociedad política, pero no la unidad en su grado máximo, la cual podría incluso acarrear la destrucción de la misma. El segundo argumento es rechazado de plano: no es cierto, asegura el Tostado, que las cosas comunes engendren mayor amor y amistad, antes bien, son menos estimadas que las cosas propias. El comunismo, pues, dista mucho de realizar el ideal del Estado perfecto.

Hemos expuesto con algún detalle las doctrinas filosóficas del Tostado, no por la importancia intrínseca de éstas, sino al único objeto de llamar la atención de los estudiosos sobre un gran escritor español de otros tiempos, demasiado olvidado en los nuestros.

13. Entre los autores escolásticos citados con cierta frecuencia en el siglo XV, figura un *Joannes Catalanus*, de cuya personalidad nada en concreto se sabía hasta hace pocos años. El autor del *Clypeus thomistarum*, que le enumera entre los adversarios de la filosofía de Santo Tomás, le hace *ex canonicis regularibus* (50). Esta circunstancia permitió identificarle con otro misterioso personaje, a quien en la literatura filo-

---

(50) PETRUS NIGRI, *Clypeus Thomistarum*, Venecia, 1504; f. 2v. El texto dice así: "Afferam deinde nonnullos litterarum fama atque scientie prestantissimos viros...; ... ex canonicis regularibus Joannem Catalanum..., quorum omnium in Thomam opiniones, argumenta, contrarietates destruere, solvere, confutare est hoc in opere propositi mei..."

sófica del siglo xv se le designa con el nombre de *Joannes Canonicus* (51). Comúnmente, a este último se le suponía un teólogo inglés, discípulo directo de Duns Escoto y lector en Oxford, donde murió hacia 1320 (52). La crítica contemporánea ha demostrado la falsedad de estas afirmaciones, al establecer la identidad de uno y otro personaje con el filósofo catalán Juan Marbres, canónigo en la catedral de Tortosa, que durante un tiempo profesó la cátedra de filosofía natural en la Universidad de Toulouse (53). El P. Xiberta ha logrado encontrar uno de los pasajes citados por Petrus Nigri en la única obra conocida de Juan Marbres (54). Ignoramos en absoluto la cronología y demás circunstancias de su vida; por las citas suyas de otros autores y las referencias de otros autores a él, se colige que vivió en el siglo xv, probablemente en su primera mitad (55).

Fruto de su enseñanza en Toulouse son las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, que nos han sido conservadas en un buen número de manuscritos y, editadas por primera vez en Padua en 1475, fueron reimpresas siete veces más en Venecia hasta 1520. En este tratado de filosofía natural (56) Juan Marbres se declara ferviente escotista y combate las escuelas contrarias de nominalistas y peripatéticos. Ya desde la misma definición de la ciencia física, combate a Aristóteles; no acepta que el objeto de aquélla sea el *ens mobile*, es decir, el cuerpo, sino que pretende encontrarlo en la *substantia finita in suo concepto communi*, dentro de la cual caben lo mismo los cuerpos que los espíritus. En cuanto a la ciencia, sostiene que se origina en el conocimiento intuitivo de los singulares, del cual toma pie el entendimiento para elaborar facticiamente un conocimiento abstractivo de las esencias universales. Admite

---

(51) LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, París, 1294, págs. 286-8.

(52) Así WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, ya citada.

(53) La primera edición de su obra, que ahora citaremos, lleva el siguiente taxativo *explicit*: "... compilatum a domino Joanne Marbres magistro in artibus Tholose et canonico Dertuensi qui natione fuit catalanus...". La identidad viene confirmada por el cód. lat. 11.479 de la Biblioteca de Munich; véase, a propósito del mismo, B. XIBERTA, *De institutis Ordinis Carmelitarum...*, antes citada, Roma, 1929, pág. 34.

(54) Ha utilizado para ello el ms. Vaticano-Urbinato latino 1.420, en el cual dicho pasaje es reproducido literalmente. Véase B. Xiberta, a propósito de una recensión, en la revista *Criterion*, II, Barcelona, 1926, pág. 342.

(55) La noticia biobibliográfica más completa sobre Juan Marbres la ha publicado el P. Martí de Barcelona en la revista *Estudis Franciscans*, 1925, páginas 207-211.

(56) Para nuestro resumen parcial de las doctrinas de Juan Marbres hemos utilizado la edición veneciana de 1487, de la cual existe un ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

la realidad de éstas en el sentido de la escuela escotista; por su parte, la individualidad de las sustancias primeras se constituye por una perfección real que adviene a la esencia (doctrina de la *haecceitas*). En la sustancia individual se da, pues, si no una pluralidad de formas coexistentes, por lo menos una pluralidad de aspectos realmente distintos *(formalitates)*. Tales formas actúan siempre en una materia dada, de la que no pueden separarse según el curso ordinario de la Naturaleza; pero por encima de las leyes naturales subsiste en Dios la posibilidad radical de dar existencia a la materia pura con privación de toda forma. Por ahí se desemboca fácilmente en el contingentismo. La voluntad de Dios juega un papel efectivo en la producción de la Naturaleza; si Dios lo hubiese querido, habría producido el mundo en la eternidad, ya que la producción eterna no le repugna a Él ni a la criatura. Sobre el movimiento, la cantidad, el número, la división, la infinitud y otros conceptos capitales de la física diserta con gran lucidez y profundidad en perfecto acuerdo con su filosofía ultrarrealista. El interés considerable para la historia de las ideas que se desprende de estas escasas doctrinas entresacadas de la obra de Juan Marbres, estriba en ofrecer una perspectiva sistemática de los temas y soluciones de la filosofía natural escotista en el siglo XV.

14. Un teólogo notable encontramos, hacia fines del siglo XV, en la persona de Pedro Garsía, "... *de civitate Xativa Valentinae Dioecesis et Episcopi Ussellensis, in artibus et sacra theologia magistri Parisiensis...*", según reza el encabezamiento del índice de materias al final de sus *Determinationes*. Antes de ser promovido a la dignidad episcopal, estuvo adscrito al servicio del cardenal español Rodrigo de Borja, más tarde Papa con el nombre de Alejandro VI (57). En 21 de junio de 1484 fué nombrado obispo de Ales, en la provincia de Cáller (Cerdeña), desde donde, en 14 de junio de 1490, fué trasladado a la sede de Barcelona, que desempeñó hasta su fallecimiento en 8 de febrero de 1505 (58). Notemos de paso que sus tres lustros de gobierno de la diócesis barcelonesa coinciden con una eclosión del tomismo en ella, del que pronto haremos mención.

La obra principal de Pedro Garsía son sus *Determinationes magistrales contra conclusiones apologeticas Joannis Pici Mirandulani Concordiae Comitis* (59), en la que combate trece de las novecientas tesis que ese famoso neoplatónico se había propuesto defender en Roma en pública disputa.

---

(57) NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, II, págs. 327-8.

(58) EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, II, págs. 286 y 115.

(59) Impressum Romae per Eucharium Silber, 1489. Hay ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona.

La posición teológica de Pico de la Mirándola guarda paralelismo con su posición filosófica, por haber injertado asimismo en la teología escolástica al uso doctrinas de origen neoplatónico, neopitagórico y cabalístico o judaico. Esto, unido a una religiosidad influída por las corrientes renacentistas, le había conducido a dificultades en la explicación del dogma, para cuya superación Pico tuvo que bordear la ortodoxia, apartándose en más de una ocasión de la tradición teológica, del común sentir de los Doctores y aun de la creencia universal de la Iglesia. Por ahí le atacaron sus adversarios, sobre todo los teólogos tradicionales "al estilo de París"; entre ellos se contaba Pedro Garsía, quien adoptó para su obra la forma escolástica de las *determinationes magistrales*.

Ya en el proemio, Garsía se define a sí mismo como adherente a la vieja escuela, al anunciar que, en vez del estilo florido y la manera literaria de Pico de la Mirándola, escribirá su libro "... *humili stilo et scholastico more parisiensium theologorum...*". La filiación doctrinal se manifiesta en seguida a propósito de la primera tesis, en la que Pico, discrepando de la opinión de Santo Tomás "... *et communis via...*", afirmaba la bajada de Cristo a los infiernos sólo en alma. Pedro Garsía defiende la solución tomista y aduce en su favor citas sacadas de la *Summa contra Gentes* y de Juan de Torquemada. Aprovecha, además, la oportunidad para emplearse a fondo contra la doctrina *antiquorum nominalium* de que solamente son verdades católicas las contenidas en la Biblia o las que de ellas se deducen necesariamente, haciendo caso omiso de la tradición y de las definiciones de los Pontífices y de los Concilios generales (preludio claro de la Reforma luterana). En la misma Determinación, a propósito de la índole de las distinciones en Dios, Garsía toma partido contra "... *Scotum et ejus sequaces...*"; a ellos opone la vía común, que tiende a identificar con la vía tomista. Pues, si bien la opinión de Pico es propia y singular, en notoria discrepancia con el común modo de hablar de los teólogos, no obstante tiene por ridícula la pretensión de llamar vía común a la opinión de Escoto o a la de los nominales. Por ella hay que entender, más bien, la que los doctores comúnmente aceptan, que en la mayoría de las materias es la opinión de Santo Tomás; así no es extraño que muchos escolásticos antiguos y modernos llamen a Santo Tomás "*doctor communis*" (60). También en la Determinación segunda, en la que

---

(60) "... Appellare preterea opinionem Scoti et nominalium viam communem est ridiculum. Opinio namque communis est que communiter a doctoribus tenetur; talis autem ut in pluribus est beati Thome opinio; unus ab Egidio, Henrico, Godofredo, Scoto, et Aureolo ceterisque doctoribus scholasticis antiquis et modernis doctor communis Thomas appellatur."

se ventila la cuestión de cuál sea la duración temporal de la pena debida al pecado mortal, se alega repetidamente a Santo Tomás y se establece la doctrina común, "... *dimissis nominalium et scotistarum opinionibus...*".

Daremos una rápida ojeada a las demás cuestiones. En la Determinación tercera se justifica, contra los iconoclastas, el culto de las imágenes y de las reliquias. En la cuarta se plantea un problema de "potencia absoluta" de Dios y se resuelve, contra Pico, que en el poder de Dios cabe asumir cualquier naturaleza, aunque no sea racional. La siguiente ofrece un gran interés epistemológico. pues en ella se empieza por distinguir, a base de los textos lógicos de Aristóteles, los conceptos de *intelligere, scire, credere, opinari, suspicari, conjectari* y *dubitare;* a continuación se define el acto de fe, se precisa cómo en él participan el entendimiento y la voluntad, y se acepta, en fin, la opinión de Santo Tomás "... *in questionibus de veritate, q. XIV, et in III Sententiarum et breviter omnis Thomistarum schola...*". La Determinación sexta plantea la cuestión de la posibilidad de la hipóstasis eucarística. La Determinación séptima expone la doctrina de la transubstanciación, con alusiones a la herejía de Berengario y a las opiniones heterodoxas de Juan de París. La Determinación octava trata otro aspecto del mismo tema. A partir de este momento, la obra de Pedro Garsía adquiere mayor interés filosófico. La Determinación novena (61) resuelve en sentido aristotélico-tomista el problema de la esencia de Dios y de los nombres divinos, con muchas referencias a la teología del pseudo-Dionisio Areopagita. La Determinación décima (62) combate la doctrina mística del *intellectus abditus* atribuída a San Agustín, a base de la psicología aristotélica y por razón de la dependencia en que el entendimiento se halla respecto de los sentidos, y objeta a dicha doctrina que propende al error averroístico de afirmar la unidad del entendimiento en todos los hombres (63).

Mientras las Determinaciones anteriores se refieren a las divergencias internas de la Escolástica occidental, las tres últimas apuntan más bien a la filosofía oriental. La Determinación oncena (64), la más extensa y que abarca ella sola casi una cuarta parte del libro, es un intento de oponerse a la infiltración de la magia natural y de la Cábala judía, que

---

(61) "De intellectu et intelligere divino quomodo et qualiter dicuntur de Deo."

(62) "De intelligere abdito anime humane corpori coniuncte."

(63) "... videtur favere errori commentatoris de unitate intellectus in omnibus hominibus...".

(64) "De Magia et Cabala secundum se et omnes suas partes quoad prohibitionem et certificationem de divinitate Christi."

Pico de la Mirándola se esforzaba por injertar en el pensamiento europeo. Tal vez habría que buscar en este tema, entonces de vivísima actualidad, la motivación capital de la obra. En la Determinación duodécima (65) se afirma, contra Avicena y los filósofos árabes, la tesis de que los milagros de Cristo son sobrenaturales en su sustancia, no sólo en el modo. La Determinación última versa sobre la salvación o condenación de Orígenes y da pie a una escaramuza con el neoplatonismo de que Pico de la Mirándola hacía gala.

Aunque Pedro Garsía sea un teólogo, sus *Determinationes magistrales* contienen, como acabamos de ver, aspectos de doctrina cuya exposición interesa en una historia de las ideas filosóficas, por lo que nos ha parecido que debíamos incluirle en este lugar.

---

(65) "De miraculis Christi quomodo sunt argumentum certissimum sue divinitatis."

III

## Las nuevas corrientes doctrinales

Pedro de Osma. — Su vida. — Sus escritos. — Su orientación doctrinal en teología. — Sus *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles;* doctrinas principales.
Fray Diego de Deza. — Su vida. — Sus obras. — Su relación a Juan Capreolo. — Innovaciones en el método introducido por éste. — Doctrinas teológico-filosóficas más importantes.
Renacimiento de la filosofía tomista, y en general de la peripatética, hacia fines de siglo. — Ediciones y traducciones de Santo Tomás, San Alberto y otros autores. — El renacimiento escotista; los comentarios a Aristóteles de fray Pedro de Castrovol.
La dirección nominalista. — Jacobus Magnus de Toledo y los nominalistas españoles en París. — La Universidad de Salamanca y su actitud frente al nominalismo. — Fecha de la introducccción de éste en España. — El nominalismo en Salamanca y en Alcalá.

15. La fidelidad a las tradiciones doctrinales procedentes del siglo anterior es el rasgo común a los cuatro pensadores que llevamos estudiados en el presente capítulo. Este rasgo no se desmiente ni aun en el caso de Alfonso de Madrigal, en quien las tempranas influencias renacentistas dejan intacto el fondo de sus ideas teológico-filosóficas. Por lo mismo, reservamos un tratamiento aparte a las dos figuras de Pedro de Osma y Diego de Deza, en quienes apunta una notoria inquietud por una reforma de índole doctrinal. Sin embargo, reconocemos de buen grado el carácter provisional de la línea de separación que establecemos entre ambos grupos, la cual deberá ser revisada otro día a la luz de nuevas investigaciones.

Pedro Martínez de Osma fué uno de los más famosos maestros que profesaron en el Estudio de Salamanca en el siglo xv. Ingresó de colegial en San Bartolomé a 1 de mayo de 1444 y siguió los cursos en la Universidad, donde oyó, entre otros, al Tostado. En 18 de diciembre de

1457 obtuvo el título de maestro en Artes; desempeñaba entonces la cátedra de Filosofía moral (66). En 12 de junio de 1463 obtuvo la cátedra de Prima de Teología, de la que fué el tercer titular (los dos primeros fueron los dominicos fray Lope de Barrientos y fray Álvaro de Osorio). La regentó durante más de quince años, hasta 1479, pero con dos intervalos en 1476 y 1478, en los que profesó su discípulo y sucesor fray Diego de Deza. Fué canónigo de la catedral de Córdoba y racionero en la de Salamanca, cuyo cabildo—según narración de Nebrija, quien inserta un gran elogio de Pedro de Osma (67)—le encomendó la corrección de los códices viejos del Antiguo y del Nuevo Testamento que poseía, con arreglo a la lectura de los textos más modernos. En 1476 empezó a divulgar desde su cátedra una serie de proposiciones muy nuevas y sospechosas acerca de la confesión y de la penitencia, que recuerdan las doctrinas heréticas de Wicleff y Juan Huss. Habiéndose originado en toda España grave escándalo, aumentado con la publicación por Pedro de Osma de su *Tractatus de confessione,* la Inquisición de Zaragoza abrió un proceso en el que veintiséis teólogos fueron consultados sobre la ortodoxia de cinco proposiciones contenidas en dicho libro; y, habiendo resultado una gran mayoría de pareceres desfavorables, por decreto de 10 de enero de 1479 la obra fué condenada y destruída en la hoguera. Meses antes, el arzobispo de Toledo, en cumplimiento de una bula del Papa Sixto IV, había convocado un Sínodo a celebrar en Alcalá de Henares para juzgar de una lista de proposiciones extraídas de dicho libro que habían sido denunciadas por heréticas. Las sesiones sinodales tuvieron lugar entre marzo y mayo de 1479 y a ellas asistieron sesenta y tres teólogos y canonistas del clero secular y regular. Pedro de Osma estaba citado también para responder de las acusaciones, pero enfermó de camino en Alba de Tormes y mandó en su lugar a unos procuradores. El proceso siguió adelante en su ausencia y terminó asimismo con sentencia condenatoria y orden de que el libro fuese destruído por el fuego. El Papa confirmó posteriormente la sentencia, que fué acatada por todo el mundo; también la Universidad de Salamanca procedió a quemar los ejemplares del *Tractatus de con-*

(66) ESPERABÉ, *Historia de la Universidad de Salamanca,* II, Salamanca, 1914, pág. 268. Completamos las noticias fragmentarias de este autor con las nuevas más precisas de Federico Stegmüller en su artículo *Pedro de Osma. Ein Beitrag zur spanischen Universitäts-, Konzils -und Ketzergeschichte* (*Römische Quartalschrift,* vol. 43, 1935, págs. 205-266, que es hoy fundamental para cualquier estudio sobre Pedro de Osma. A Stegmüller debemos también el hallazgo, en el códice Vaticano 1.106, fols. 1-329, del Comentario a las Sentencias del franciscano catalán Pedro Tomás, que hemos olvidado citar en su lugar oportuno.

(67) ÆLIUS ANTONIUS NEBRISSENSIS, *Apologia earum rerum quae illi objiciuntur,* 1535, fol. 5 (citado por Stegmüller).

*fessione* que allí había (68). Pedro de Osma murió, en abril de 1480, en Alba de Tormes de la enfermedad allí contraída, habiendo antes abjurado de sus errores.

16. El conocimiento de los escritos de Pedro de Osma ha entrado en una nueva fase a consecuencia del hallazgo de veintisiete de ellos por el investigador Federico Stegmüller en el códice 35 de la Biblioteca capitular de Oviedo (69). Entre los veintisiete, hay dieciocho sermones, tres repeticiones teológicas, una cuestión también teológica promovida ante el maestro de Osma y resuelta por él, un breve tratado del pecado original y actual, compuesto por mandato del obispo de Segovia, que está además traducido en vulgar, con otro tratado sobre la significación de las ceremonias y dos escritos más, uno de ellos en diálogo, contra ciertos filósofos de su tiempo a los que Pedro de Osma califica con el mote de "verbosistas". Pero esta lista no es completa. Stegmüller la ha completado con la enumeración de otros nueve escritos de Pedro de Osma, de cuyos códices manuscritos, o en su caso las ediciones, señala la existencia y el lugar, con la sola excepción del perdido *Tractatus de confessione* y de un tratado en vulgar enviado a la duquesa de Alba, que citan sus contemporáneos, pero no se ha encontrado. A falta del primero, en un códice de la Biblioteca Vaticana se conserva el *Quodlibetum de confessione*, cuyo texto editó Menéndez y Pelayo (70). Otros dos códices de la Vaticana contienen una disputa escolástica de Pedro de Osma sobre la fecha de la Pasión del Señor y algunos errores del calendario. En la Biblioteca Capitular de Toledo hay un códice con unas *Conclusiones quattuor de principe* y otras *Conclusiones peregrinae de astrologia,* también de nuestro autor (71). Otra obra del mismo, la *Expositio super symbolum Quicumque,* fué impresa tres veces antes de 1500: una sin indicación de

(68) Al parecer, no se salvó de la destrucción ningún ejemplar, y el libro puede darse por perdido. Stegmüller ha intentado en la segunda parte de su artículo, antes citado, una reconstrucción del mismo a base de las varias listas de proposiciones extraídas de él y de las citas y referencias de sus contradictores, en especial de Pedro Ximénez de Prexamo y del dominico fray Juan López.

(69) Desgraciadamente, el códice, con toda la biblioteca, pereció en la quema de la Catedral durante los sucesos revolucionarios de octubre de 1934. Una copia fotográfica de aquél quedó en poder de Stegmüller.

(70) *Historia de los heterodoxos españoles,* 2.ª edición, Madrid, 1918; páginas CXXXIX-CXLIX del apéndice. Las páginas 299 a 321 del texto contienen interesantes noticias sobre el maestro Pedro de Osma y sus doctrinas teológicas.

(71) A juzgar por las referencias, éstas son las *Conclusiones in magisterio* citadas por José M.ª Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, pág. 219.

lugar ni año; otra en París por Pedro Levet, y una tercera en París por Udalrico de Gering.

Además de los citados escritos sobre materias de teología, Pedro de Osma compuso dos obras de filosofía a base de las lecciones dadas en la Facultad de Artes, que deben ser fechadas, por tanto, con anterioridad a las demás. Una de ellas consistía en un comentario *In libros Ethicorum Aristotelis,* corregido y editado en Salamanca el año 1496 por un discípulo suyo, el maestro Fernando de Roa, catedrático a la sazón de la Universidad; de esta edición, extraordinariamente rara, no hemos logrado ver ningún ejemplar (72). El otro contenía unas *Quaestiones super libros VII-XII Metaphysicae Aristotelis,* que se conservan todavía en varios manuscritos (73); fueron tenidas en tanto aprecio, que un amigo y admirador de Pedro de Osma las mandó trasladar en romance a fines del siglo XV (74). Es inexacto que estas *Quaestiones* sean un fragmento de una obra más extensa que abarcaría el comentario a la totalidad de la metafísica aristotélica, como afirmó no hace mucho un prestigioso erudito (75); no sólo en todos los manuscritos conocidos se reproduce la misma exégesis a los seis últimos libros, sino que de las cuestiones introductorias antepuestas por Pedro de Osma, así como del *incipit* y del *explicit,* se desprende claramente que la obra en su forma actual está completa (76).

---

(72) Hay uno en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, según Stegmüller. Hubo otro en la biblioteca de Fernando Colón, en Sevilla, según Nicolás Antonio (*Bibliotheca Hispana Vetus,* II, págs. 310-1.) El manuscrito existió en la Biblioteca Capitular de Oviedo.

(73) Manuscrito 103 en la Biblioteca de la Universidad de Madrid. Hay otro códice en la Biblioteca Real y un tercero en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

(74) Esta versión, anónima, data, al parecer, del siglo XV. Según su *explicit,* "... fue trasladado en rromance por mandado de fernan Gonzalez regidor de la noble villa de Valladolid, Camarero de don fadric Almirante de Castilla, por el grand desseo que tenia de cognoscer el juycio de maestre Pedro de Hosma, por quanto él era mucho singular amigo suyo... El rromance no fue rretoricado porque fue al pie de la letra consiguiendo el latín...". Un ejemplar del manuscrito estuvo en poder de Nicolás Antonio (ob. y lug. cits.).

(75) El P. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., en su artículo *Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca Real de Madrid* (*La Ciencia Tomista,* t. 34, 1926, págs. 196-216; véase la pág. 209 a propósito de Pedro de Osma). El P. Beltrán de Heredia da por cierto que el códice 103 de la Universidad Central contiene el comentario a los seis primeros libros de la *Metafísica.* La consulta directa que hemos hecho del mismo nos permite asegurar lo contrario.

(76) El *incipit* y el *explicit* del códice 103 de la Universidad de Madrid dicen así, respectivamente: "Plurimorum precibus super 6 libris methaphysicae Aristotelis breve compendium debui scribere..."; "... finitur breve compendium super sex libris metaphysicae Aristotelis...". Al comentario de los seis libros precede un

17. La orientación doctrinal de Pedro de Osma ha sido hasta ahora desconocida, hecha la salvedad de la doctrina penitencial (77). Pero empezamos ya a poseer materiales suficientes para caracterizarla. En teología, es un ferviente partidario de las doctrinas de Santo Tomás, a quien colma de elogios y reivindica contra los ataques de sus adversarios. Pero su tomismo no está vinculado a la escuela, sino que es independiente, como fruto de una convicción personal (78). Según propia confesión, Pedro de Osma había figurado entre los adversarios de Santo Tomás (79), a los que suele denominar "verbosistas". Parece que con este epíteto designa a los formalistas o escotistas, cuyas opiniones habían logrado mucho éxito entre los teólogos coetáneos. El maestro de Osma se refiere concretamente a dos, identificados por Stegmüller con Juan López y Pedro de Ocaña; por cierto, ambos dominicos, que no reparaban en declarar a Santo Tomás enterrado y olvidado y en atribuirle un entendimiento craso y asinino, como era su cuerpo (80). Pedro de Osma acusa a los formalistas de jugar con los nombres, inventando sin ton ni son nuevos términos técnicos, y de alterar sin necesidad el modo corriente de hablar de los varones experimentados (81). Por lo mismo, se niega a reconocer a sus doctores el título de "famosos"; antes bien, lo trueca donosamente en el de "fumosos".

En la *Repetitio de comparatione deitatis, proprietatis et personae* es planteada la cuestión de si entre la esencia divina y sus propiedades relativas existe una distinción de razón o una distinción real previa al acto del entendimiento. Estamos, pues, ante el tema de máxima fricción entre el tomismo y el escotismo cuatrocentista. Pedro de Osma resuelve el problema en favor del primero, no sin acusar a los contrarios de haberse

---

grupo de cuestiones preliminares o introductorias, que versan sobre la definición, asunto y unidad de la metafísica, su identidad o diversidad respecto a la teología, y otros temas por el estilo; tales cuestiones estarían fuera de lugar en el códice si éste contuviera nada más la segunda mitad de la obra.

(77) Ésta ha sido estudiada por Menéndez y Pelayo (ob. y lug. citados) y por el alemán Paulus.

(78) "... Sed de his supersedeo, ne me adversarii utpote opinionis potius quam varitatis cultorem suspectum habeant." (*Repetitio de comparatione deitatis, proprietatis et personae*, según mención de Stegmüller, art. cit.)

(79) "... Nam et ego quoque tempore quodam scolas verbosistarum secutus, haec sua figmenta vera putabam..." (Idem, *ibid.*)

(80) "... sicut corpus sic etiam intellectum habuit pinguem et asininum...". (Idem, *ibid.*)

(81) "... Primo, quia eadem ratione essentialia dicemus essentialitates, materialia materialitates, accidentalia accidentalitates, et sic de aliis... Secundo, quia sine causa non est praetermittendus communis modus loquendi virorum probatorum..." (Idem, *ibid.*)

desviado de las auténticas doctrinas de Escoto y de haber caído en sutilezas. En el *Dialogus, in quo ostenditur fundamenta humanae philosophiae quibus fulciuntur verbosistae plerumque in theologia deficere*, es replanteada la misma cuestión de si en Dios cabe admitir alguna diversidad, mayor que la meramente nominal o de razón y menor que la esencial (82). Como se ve, el tiro va directo contra los escotistas. En efecto, el discípulo alega desde un principio dieciséis razones en pro de la distinción formal. A lo cual el maestro empieza por replicar que muchas reglas de la razón humana, que están en uso en la filosofía, carecen, sin embargo, de aplicación en la teología, y los argumentos en ella basados son a manera de unos sofismas tomados de las cosas visibles, cuya desemejanza con Dios sobrepasa enormemente a su semejanza (83). Recomienda, en consecuencia, limitar el empleo de argumentos racionales en la teología, donde hasta las conclusiones importa que estén avaladas por la autoridad de la Iglesia. A la objeción del discípulo, de que tanto vale excluir la razón humana de los asuntos teológicos, responde negativamente; nada más pretende subordinarla a la razón divina, que es incomparablemente más cierta que la humana, y aun que los mismos sentidos (84).

18. En filosofía, a juzgar por sus *Quaestiones super libros Metaphysicae Aristotelis* (85), podemos discernir a Pedro de Osma el título de renovador del peripatetismo en la Universidad de Salamanca. Poseía un conocimiento cabal de los textos de Aristóteles y un raro poder de penetración filosófica. Muy versado en los conocimiento matemáticos y de ciencia natural, es el legítimo antecesor de los grandes peripatéticos españoles del siglo XVI. Su fidelidad a la letra y al espíritu de Aristóteles se echa de ver en afirmaciones tan típicas como la de que la felicidad de la contemplación reside para el hombre en la especulación metafísica o la de que toda la amplitud del ser creado y material coincide con la amplitud de lo extenso. Para Pedro de Osma, la metafísica versa sobre Dios, y es, en rigor, una teología racional; entre la metafísica aristotélica y la teología medieval media la misma diferencia que, en un hombre, se-

---

(82) "Utrum... posset in divinis demonstrari aliqua diversitas major quam diversitas secundum nomen vel rationem et minor quam essentialis."

(83) "... sophismata quaedam sumpta ex visibilibus, quorum dissimilitudo ad Deum sine comparatione major est quam similitudo...".

(84) "... Discipulus: Secundum hanc tuam doctrinam non erit credendum in theologia humanae rationi. Magister: Dico quod eatenus est ei assentiendum, quatenus subjicitur rationi divinae, quae sine comparatione certior est quam ratio humana, immo certior quam sensus..."

(85) El siguiente extracto doctrinal está tomado del códice 103 de la Universidad de Madrid.

para la infancia de la madurez. Aunque Aristóteles no siempre habló de Dios en los doce libros de su obra, todas sus disquisiciones se ordenan al conocimiento de la divinidad; la especulación sobre el ser coincide con la de la divinidad, en cuanto que Dios es el primer principio del ser. Por el conocimiento metafísico, el hombre participa de la auténtica "sabiduría"—*sapientia* (86)—. Pedro de Osma va señalando las imperfecciones de la metafísica aristotélica en aquellos puntos concretos que implicarían conflicto con el dogma. Así, a propósito de las sustancias primeras, sostiene que los antiguos elaboraron una doctrina perfecta acerca de la materia, no así acerca de las formas, ya que omitieron hablar de las formas separadas (o espíritus puros). Además de la generación, admite el modo activo de la creación, por el que la divinidad, a manera de un artista, pero sin materia ni forma preexistente, "hace" la pluralidad de los seres integrantes del mundo; combate incidentalmente el panteísmo y la doctrina neoplatónica de las generaciones divinas. La sustancia se individualiza por la forma sustancial, como dijo Aristóteles, no por la cantidad, ni por la hecceidad, ni por la proporción de la materia a la forma (contra tomistas, escotistas y agustinianos). Las sustancias segundas (universales) no son realidades subsistentes de por sí, ni hace falta admitir, con Platón, un mundo aparte de ideas para explicar la generación de los seres; las ideas platónicas son, a lo sumo, modelos ejemplares a imitar en las especies naturales (87). No existe una ciencia universal de los seres, porque del ser no cabe una noción unívoca; existe, más bien, una diversidad jerárquica de ciencias, que, empezando en la lógica, asciende por la matemática y la física hasta la metafísica. El asunto de la lógica es la dicción; el de la política, la acción buena o mala; el de la matemática, la cantidad; el de la física, la sustancia; el de la metafísica, el ser. Al recorrer esa jerarquía de los conocimentos, la mente humana se eleva gradualmente de lo concreto a lo abstracto, siguiendo el único camino posible de nuestro saber. De aquí la radical imperfección del saber humano y la imposibilidad de la ciencia única. El saber puro debería, por el contrario, proceder deductivamente a partir de las causas por demostración rigurosa; pero un saber así constituye, nada más, una aspiración. Solamente en Dios se da un saber omnisciente y apriorístico en la unidad de su acto intuitivo (88). En la procesión indefinida de los seres naturales, Dios es el límite o causa primera, en que la serie da comienzo por una triple causación: eficiente, formal y final. El Ser divino es sim-

(86) Cuestiones preliminares.
(87) Cuestiones sobre el libro VII.
(88) Cuestiones sobre el libro XI.

ple sin ninguna suerte de composición; todas sus perfecciones, *dignitates*, se identifican y convierten. No así en los seres creados, cuyas cualidades difieren realmente. La vida divina es la mejor que puede existir; las criaturas aspiran por espontánea inclinación a participar de ella mediante el acto más noble del espíritu, que es la contemplación desinteresada. De un estado tan perfecto la metafísica es simplemente un anticipo (89).

Como puede apreciarse, en Pedro de Osma encontramos una figura de pensador auténtico que sabe desarrollar con profundidad y consecuencia las ideas más vitales de la metafísica aristotélica.

19. Discípulo y sucesor de Pedro de Osma, a quien disculpó discretamente en el Sínodo de Alcalá, fué el dominico fray Diego de Deza, otra gran figura de nuestra escolástica del siglo XV, a quien tampoco se ha prestado todavía la debida atención. Nacido de ilustre familia, en Toro, en 1444, vistió el hábito de los Predicadores en su ciudad natal, desde donde pasó a estudiar en Salamanca. En 1479 sucedió a Pedro de Osma en la regencia de la cátedra de Prima de Teología. Siete años más tarde, fué nombrado preceptor del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos, que tenía a la sazón ocho años. Simultáneamente, fué elevado a la sede episcopal de Zamora, durante cuyo gobierno restauró el cenobio de Toro. En 1493 fué designado obispo de Salamanca; en calidad de tal suscribió en Segovia, el día 22 de julio de 1494, el acta de matrimonio de don Juan con doña Margarita, hija del emperador Maximiliano de Austria. En 1495 pasó a la diócesis de Jaén, y en 1499 a la de Palencia por muerte del dominico fray Alfonso de Burgos, a quien sucedió asimismo en el cargo de confesor de los reyes. Un año antes había sido designado Inquisidor general de Castilla y León por el Papa Alejandro VI, cargo en el que sucedió a Tomás de Torquemada; posteriormente fué extendida su jurisdicción al reino de Aragón, quedando toda la Inquisición española en su mano. Su gestión inquisitorial ha sido tachada por unos de cruel y juzgada por otros con benevolencia, en razón de los tiempos difíciles en que hubo de actuar. En 1506 o 1507 fué desposeído del cargo a consecuencia de graves sucesos ocurridos en Córdoba; entonces se volvieron a separar las Inquisiciones castellana y aragonesa y fué confiado el desempeño de la primera a Cisneros. En 1505 fué trasladado a la sede metropolitana de Sevilla, que gobernó largos años, durante los cuales se esforzó en desarraigar los restos de la pasada dominación mahometana. En 1523 fué designado arzobispo de Toledo y Primado de las Españas, sede que no llegó a desempeñar; pues, yendo de camino para posesionarse de ella, enfermó

(89) Cuestiones sobre el libro XII.

y murió en 9 de junio de dicho año, a los ochenta de edad. Su cuerpo fué enterrado en el convento de Santo Tomás, en Sevilla (90).

Diego de Deza fué amigo de Cristóbal Colón y uno de sus más decididos defensores en la junta que se reunió en el convento de San Esteban de Salamanca para dictaminar sobre los proyectos del audaz navegante. Le dispensó, además, su protección, y posiblemente él fué quien le introdujo cerca de los Reyes Católicos, ante los cuales fué su valedor (91).

20. Estamos bastante mal informados acerca de la producción literaria de fray Diego de Deza. Según un testimonio referido por Nicolás Antonio (92), en el convento de Santo Tomás, de Sevilla, se guardaban los manuscritos de sus obras que no habían sido dadas a la estampa. La teología, la Sagrada Escritura y el ministerio pastoral le sugirieron los temas para sus escritos. De los años juveniles de su profesorado en Salamanca datan una repetición *De peccato originali,* de la cual existió un manuscrito en Toledo, y una *Disputatio* sobre la Concepción de la Virgen María, que fué impresa en 1502 sin indicación de lugar ni nombre de editor (93). A su actuación de obispo y de inquisidor hay que referir la publicación de las actas de un Sínodo celebrado en Sevilla y de dos series de instrucciones a los tribunales de la Inquisición. A título de teólogo y escriturista, compuso una colección de homilías para predicar en los domingos y demás fiestas del año eclesiástico; un comentario al Apocalipsis, inacabado; una exposición del Padrenuestro, que posiblemente fué traducida al castellano, y el *Monotessaron,* o sea, una concordancia de los cuatro Evangelios completada con una *catena* de textos de los Santos Padres, ésta también sin terminar.

Hemos dejado para el último lugar la mención de otras dos obras que interesan más directamente a nuestro objeto y de las cuales importa exponer los antecedentes. En 1429, el obispo de Burgos y rabino converso don Pablo de Santa María, había publicado unas extensas Adiciones a las Apostillas de Nicolás de Lira sobre todos los libros de la Biblia, que encontraron mucha aceptación en Europa, hasta el punto de haber sido pu-

---

(90) Las presentes noticias biográficas han sido tomadas de QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* tomo II, págs. 51-52. Véase, asimismo, M. ALCOCER Y MARTÍNEZ, *Diego de Deza; estudio biográfico y crítico,* Valladolid, 1927; y M. GÓMEZ IMAZ, *Algunas noticias referentes al fallecimiento del príncipe don Juan y al sepulcro de fray Diego de Deza, su ayo,* Sevilla, 1890.

(91) JOAQUÍN FERNÁNDEZ PRIDA, *Diego de Deza y Cristóbal Colón,* "Crónica del tercer Congreso Católico Nacional Español", Madrid, 1893, págs. 209-220.

(92) *Biblioteca Hispana Nova,* I, págs. 280-1.

(93) Las presentes noticias bibliográficas están tomadas de NICOLÁS ANTONIO, *loc. cit.,* y completadas con las de QUÉTIF-ECHARD., *loc. cit.*

blicadas varias veces en los siglos XV, XVI y XVII (94); pero el provincial de los franciscanos de Alemania, Matías Dorinck, las atacó despiadadamente. En este ataque hay que ver un episodio más de la interminable polémica entre tomistas y escotistas en las postrimerías de la Edad Media, porque la doctrina de Santo Tomás estaba, en efecto, de por medio. Fray Diego de Deza salió en defensa de Santo Tomás y de su compatriota con el *Defensorium doctoris angelici S. Thomae Aquinatis contra invectivas Matthiae Dorink in replicationibus contra Paulum Burgensem super Bibliam* (95). Como los ataques de los adversarios a la doctrina de Santo Tomás aún arreciasen, Deza compuso entonces sus *Novarum defensionum doctrinae doctoris angelici S. Thomae super quatuor libros sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae* (96). La historia de esta obra es todavía más edificante. En la primera mitad del siglo XV, el dominico tolosano Juan Capreolo había emprendido una reforma de la escuela tomista a base de la vuelta pura y simple a las obras de Santo Tomás en la enseñanza, arrinconando la mole ingente de comentarios y lecciones de los teólogos trecentistas y cuatrocentistas. Su curso de teología en la Universidad de París, orientado según esta tendencia, obtuvo un éxito considerable, y no fué menor el de sus *Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino,* que terminó de escribir en 1433 (97). Diego de Deza abrazó apasionadamente esta reforma y quiso no sólo implantarla en España, sino aun superarla con su personal aportación. Fundó en Sevilla, bajo la advocación de Santo Tomás, una institución de estudios superiores de teología para la Orden, calcada sobre el modelo del colegio de San Gregorio de Valladolid que Alonso de Burgos había creado en 1488; en ella era preceptiva la lectura de la *Summa Theologica.* Pero aún hizo más. Siendo ya arzobispo, acudió durante varios años al Estudio salmantino para profesar allí otra vez la teología con arreglo a la nueva tendencia (98). Fruto de esta labor son las *Novarum*

---

(94) P. LUCIANO SERRANO, O. S. B., *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, págs. 109-112.

(95) Publicado en Sevilla, por Maynardo Ungut Alemán y Estanislao Polono, 1491. Hay otra edición de París, en 1514, y una tercera de Sevilla, en 1517.

(96) Publicado en Sevilla, por Jacobo Kromberger, en 1517, con prefacio de fray Juan de Victoria, O. P.

(97) B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie,* 11.ª edición del tratado de Überweg-Heinze, Berlín, 1928, págs. 625-6.

(98) "... egregius Capreolus certamen primus aggressus est... Sed felici hac nostra aetate Reverendissimus hispalensis Didacus Deza... divina nobis gratia datus est... qui post laborum suorum tempora quibus in ultimis hispaniarum finibus velut alter jacobus in accademia salmanticensi humanarum divinarumque

*defensionum doctrinae S. Thomae... quaestiones,* notoriamente inspiradas en la obra de Capreolo, que acabó de componer en 1517 (99). Podemos, pues, considerar a Diego de Deza como la anilla intermedia entre éste y la escuela tomista de principios del siglo XVI, brillantemente representada por el cardenal Cayetano, el Ferrariense y Pedro Crockart, entre otros, y a la vez como el introductor en la Universidad de Salamanca de la reforma teológica que, unos años más tarde, habían de proseguir y llevar a feliz remate Francisco de Vitoria y sus discípulos dominicos.

21. Sería, a buen seguro, muy instructiva una comparación del curso teológico de Diego de Deza con el de Juan Capreolo, en cuanto a su contenido doctrinal. A falta de este cotejo, que por el momento no estamos en condiciones de emprender, nos bastará dar cuenta de la mejora introducida por Deza en la disposición externa del curso y resumir algunas de sus principales doctrinas en mayor conexión con la filosofía. Capreolo había dispuesto la defensa de la doctrina de Santo Tomás, a propósito de cada cuestión, en tres partes: en la primera sentaba y justificaba las tesis tomistas, de preferencia aquellas sobre las que la discusión era más viva; enumeraba en seguida las objeciones de los adversarios y, en fin, procedía a solventar estas objeciones. Diego de Deza, una vez planteada la cuestión, se limitó en la primera parte de su desarrollo a formular las tesis, trayendo a colación los textos de Santo Tomás que hacían al caso; en cambio, entre las objeciones y sus respuestas intercaló una parte nueva para exposición amplísima del asunto, con alegación de los fundamentos doctrinales, exégesis de los textos aducidos y citas de Santo Tomás, de Aristóteles y de otros autores (100). Con ello, no sólo conseguía reducir el ergotismo escolástico y realzar la labor constructiva del sistema, sino que se aproximaba visiblemente al método mismo de Santo Tomás.

En cuanto a las doctrinas, Diego de Deza reproduce fielmente a Santo Tomás. Pero el elenco de las cuestiones elegidas y la lista de las conclusiones sentadas a propósito de las mismas, algunas de las cuales desarrollan aspectos no tratados o nada más insinuados por Santo Tomás, suministran un interesante panorama del pensamiento de la escuela tomista a fines del siglo XV y en los albores del XVI. Haremos aquí una exposición sucinta de las que más directamente afectan a la filosofía. Empieza Diego

---

gignasia litterarum non sine admirabili auditorum profectu annos plurimos rexit...". (Prefacio de fray Juan de Victoria a la obra.)

(99) En el *explicit* de su último libro se dice, en efecto: "... Finitum est autem sexta die martii in vigilia ejusdem sancti doctoris eximii: anno Domini millesimo quingentesimo decimo septimo..."

(100) El detalle de estas innovaciones de método se expone asimismo en el citado prefacio de Juan de Victoria.

de Deza preguntándose si la Teología es una ciencia (cuestión I). La respuesta, afirmativa, se matiza, sin embargo, a base de la distinción entre teología natural (*theologia naturaliter inventa*) y revelada (*theologia per revelationem habita*). La primera es ciencia de por sí, en cuanto toma su punto de partida en principios evidentes. En cambio, la segunda parte de los artículos de fe, que no son evidentes para el teólogo, aun cuando lo sean para Dios y los bienaventurados. Nuestra teología (*theologia viatoris*) es un saber tributario (*scientia subalterna*) del que aquéllos poseen, y versa sobre las conclusiones a inferir de tales artículos. La necesidad de la teología radica en que las demás ciencias son insuficientes para conducir al hombre a la salvación eterna. La cuestión II, sobre la naturaleza de la teología, da pie a una interesante discriminación del saber especulativo y del saber práctico y termina con la doctrina de que la teología es a la vez práctica y especulativa, si bien es mucho más una especulación que una práctica. La unidad de la ciencia teológica, establecida en la cuestión III, obliga a precisar su objeto (cuestión IV). Dios, en cuanto Dios, es el objeto principal de la teología; pero ésta sólo sabe de su objeto en cuanto le considera formalmente bajo la luz de la revelación (101).

Las cuestiones anteriores están tomadas del prólogo al libro de Pedro Lombardo. En las siguientes, a propósito de las distinciones del libro I, hay también doctrinas filosóficas notables. Así, en las tres cuestiones sobre la distinción I, estudia Diego de Deza la fruición y la elección del fin como actos de la voluntad, a los que debe preceder la aprehensión intelectual. Acepta la necesidad natural en la inclinación de la voluntad al bien supremo, pero recaba su libertad de albedrío en aceptar o rechazar cualquier versión concreta del mismo que le sea presentada. La pregunta sobre la cognoscibilidad de Dios en la vida presente motiva otros interesantes desarrollos doctrinales. El hombre, en la tierra, no puede conocer a Dios en Sí mismo y por su esencia, sino nada más a través de sus efectos, porque el objeto connatural y proporcionado de nuestro entendimiento es la esencia de la realidad material (102). Nuestro conocimiento de Dios se forja por analogía de las criaturas, y así el argumento anselmia-

(101) "Deus sub ratione absoluta deitatis est primum et per se subjectum theologiae de quo principaliter intendit. Ratio formalis objecti theologiae... est lumen divinae revelationis...; est ens revelabile vel cognoscibile lumine divinae revelationis..."

(102) "Quidditas rei materialis est objectum intellectus nostri sibi connaturale et proportionatum pro statu isto. Deus non potest a nobis cognosci in via per essentiam suam vel in se vel quantum ad quid est, sed ex suis et in suis effectibus." (Lib. I, dist. III, q. 1.)

no de la existencia de Dios carece de base. Pero *a posteriori* cabe demostrar esta existencia, y aun la unidad divina. La Trinidad ha impreso en las criaturas su vestigio, consistente en los caracteres de unidad, verdad y bondad de que aquéllas están investidas. En Dios, unidad, verdad y bondad se identifican entre sí y con la esencia; pero en las criaturas, verdad y bondad se distinguen del ser mismo con distinción real. Algo por el estilo ocurre entre el alma y sus facultades: el entendimiento y la voluntad se distinguen realmente entre sí y del alma; en cambio, la memoria se identifica en realidad con el entendimiento. También en las criaturas, tanto si son individuos materiales como sustancias espirituales, se diferencian realmente la naturaleza y el supuesto o sujeto; pero en Dios la naturaleza abstracta y el sujeto concreto son una y la misma cosa. Asimismo, en las criaturas, al revés que en Dios, su esencia o naturaleza es inconfundible con la existencia. La realidad de Dios está por encima de los géneros y de las especies, es simplicísima, no tolera composición real de sus atributos, es inmutable, excede la medida del tiempo y sólo se deja abarcar por la eternidad. No podemos ahora seguir la proyección de esas ideas en la teología de fray Diego de Deza. Sin embargo, en medio de las cuestiones dedicadas a la exégesis del misterio de la Trinidad, apuntan de vez en cuando más doctrinas filosóficas; por ejemplo, las referentes a las nociones de verdad, unidad y número. La verdad, se dice, radica principalmente en el entendimiento, y sólo está en las cosas en la medida en que éstas se ordenan a un entendimiento; en sentido estricto y preciso, la verdad importa una cierta conformidad de nuestro conocimiento de las cosas con las cosas mismas. En Dios hay unidad y pluralidad, pero no cuantitativas, porque Dios es ajeno a toda cantidad; el número y la unidad que da origen al número, sólo convienen a las cosas materiales. Entre Dios y las criaturas existe una relación no mutua, que ofrece distinto aspecto según el término desde el cual se la considere; para las criaturas, por ejemplo, es real, mientras que para Dios es una relación de razón. Dios conoce en su esencia no sólo a Sí mismo, sino las demás cosas distintas de Sí, con un saber incomparable a nuestro saber. El saber de Dios causa las cosas, al formar las múltiples ideas según las cuales la esencia divina es temporalmente imitable por las criaturas, de suerte que cabe incluso decir que las criaturas son más reales en Dios que en sí mismas. Dios está en todas las cosas por esencia, por presencia y por potencia, no ciertamente a título de elemento o parte integrante, sino como causa eficiente de su ser. Dios conoce los futuros contingentes con certeza y precisión, no por ser futuros, pues a título de tales no son susceptibles de conocimiento cierto, sino por estarle presentes en su eter-

nidad. La raíz de la contingencia se halla en la voluntad divina, que quiere que tales o cuales cosas acontezcan contingentemente y dispone las causas contingentes oportunas. Así, la contingencia de las cosas se compagina con la infalibilidad del saber divino y resulta verdad que, si Dios conoce un hecho como futuro, este hecho ocurrirá sin falta. Dios sabe asimismo con certeza quiénes se salvarán y quiénes se condenarán; pero ni la predestinación ni la providencia suponen necesidad alguna en lo creado. La fatalidad no existe, antes bien se reduce a la providencia. El poder de Dios es infinito y se extiende a todo lo que puede ser hecho; por ejemplo, Dios podría hacer un mundo mejor que el actual, pero no una muchedumbre infinita de cosas materiales, porque una cantidad actualmente infinita repugna en sí misma. El querer divino es eterno y se cumple siempre e infaliblemente, pero esto no implica necesidad en las cosas.

Todo ser distinto de Dios es producido y conservado merced a una acción divina continua, que, si cesase un momento, provocaría su aniquilación (103). Dios es, además, causa de las acciones de la criatura. La acción de crear y la de conservar son idénticas y sólo las discierne el acto de la razón. La capacidad creadora es propia y exclusiva de Dios; pues, aun cuando las tres personas divinas la comparten, ninguna criatura puede adquirirla ni principal ni instrumentalmente. Los seres creados se miden por duraciones especiales: los espíritus, por la eviternidad; los cuerpos, por el tiempo. El tiempo se da en las cosas; en su concreción material es, pues, una realidad exterior al alma. Pero el tiempo, en su entidad propia abstraída de las cosas, es producido formalmente por actos del alma. Las sustancias materiales y corpóreas se individualizan por la materia cuanta; pero las especies angélicas, inmateriales por naturaleza, no se pueden multiplicar en una pluralidad de individuos. Hay una materia primera de todos los cuerpos, cuyo acto primero e inmediato es la forma sustancial. Aquélla no puede existir sin ésta, ni siquiera por un querer de Dios; la unión de ambas es previa a la recepción de cualquier otra forma, sustancial o accidental, en el compuesto. Todos los movimientos y acciones naturales de los cuerpos inferiores son causados por los cuerpos celestes, a excepción de los hechos libres y de los ocurridos al azar (*a casu vel fortuna*). En el hombre, el alma racional es forma sustantiva única, que hace innecesaria cualquier otra. La cantidad no es sustancia, sino accidente de la sustancia y raíz de los demás accidentes a ella inherentes. La voluntad libre no es potencia de conocimiento, sino

(103) Esta nueva serie de doctrinas está tomada de las cuestiones a propósito del libro II.

apetitiva; pero puede ser movida por el entendimiento, además de por sí misma, y extrínsecamente por Dios. Las almas racionales pertenecen todas a una sola especie, en la cual se dan, sin embargo, grados distintos. La bondad dice relación al apetito, y en su dimensión trascendental coincide con el ser. El mal no es una realidad positiva; pero le da origen accidentalmente un sujeto bueno. El mal moral (pecado) es una acción desordenada en la voluntad. También en los actos del entendimiento cabe pecado, porque los hay voluntarios. Ninguna acción moral puede ser tachada de indiferente, si se la refiere concretamente a su sujeto. No todas las acciones del hombre infiel son pecaminosas. El acto interno y el externo constituyen en la vida moral un solo acto, porque ambos se ordenan a un solo fin; pero el acto externo añade al interno alguna bondad o malicia, que dimana de su objeto propio y de sus circunstancias.

Los libros III y IV escasean en desarrollos filosóficos, porque sus respectivas materias—la Encarnación y los Sacramentos—no los consienten. Sin embargo, hacia el final del libro III es estudiada la naturaleza de la virtud, a la que se define como un hábito o forma absoluta perteneciente a la primera especie de la cualidad. Las virtudes son necesarias al hombre, y no sólo las cardinales o morales, sino además las teológicas para la consecución del fin sobrenatural. Las virtudes morales están íntimamente conexas, de suerte que no puede darse la una sin la otra. En el libro IV merece ser subrayada la tesis de que los niños hijos de infieles, no llegados todavía al uso de razón, no deben ser bautizados sin el consentimiento de sus padres. La poligamia no atenta al derecho natural primario, pero sí al secundario; sólo por dispensa divina puede ser contraída lícitamente. En la doctrina de la felicidad, que remata la obra, Diego de Deza reproduce las tesis aristotélico-tomistas. En su opinión, la felicidad es un acto, no un hábito, que consiste esencialmente en una intelección; el acto de voluntad le subsigue. El entendimiento del hombre es incapaz de elevarse por sus propios medios a la visión de Dios, por lo cual le es dada la ayuda sobrenatural de una luz gloriosa (*lumen gloriae*), que le permite contemplar la divina esencia, y en ella, de cierto modo, las demás cosas. El sabor netamente tomista y la acendrada ortodoxia de este florilegio de doctrinas son patentes.

22. Durante los años en que Diego de Deza ejerció el cargo de Inquisidor general de España, fué editado en Barcelona, por su iniciativa y a sus expensas, el *Directorium inquisitorum* de fray Nicolás Eymerich (104). Como es sabido, esta edición tomó un carácter antilulia-

(104) Barcelona, 1503, por el impresor alemán Juan Luschner, "sub factis et expensis Reverendissimi domini didaci de deça Episcopi Palentini Comitis Pernie".

no (105) y de vindicación del tomismo. El hecho permite situar a Diego de Deza en relación con el renacimiento de la teología y filosofía tomistas, y en general peripatéticas, que en el último cuarto del siglo XV y en los primeros años del XVI apunta en varios lugares de España, pero de un modo particularmente intenso en Cataluña. He aquí una serie de hechos que denuncian ese renacimiento. El impresor alemán Lamberto Palmart emprendía tempranamente en Valencia una edición de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, de la que se sabe que en 1477 apareció la *Tertia Pars* (106). En 1478 el ciudadano barcelonés Juan Ferrer daba a la estampa en Barcelona otra obra de Santo Tomás, el *Commentum in libros ethicorum Aristotelis,* que imprimieron Pedro Brun y Nicolás Spindeler (107). Juan Ferrer era un apasionado de las humanidades, que cuidó de hacer más amable el texto aristotélico, sustituyendo la versión latina medieval utilizada por Santo Tomás por la nueva versión en estilo elegante que acababa de hacer Leonardo Bruni de Arezzo (108). De la segunda mitad del siglo XV data una versión castellana anónima del *De regimine principum* de Santo Tomás, que permaneció inédita hasta fecha muy reciente (109). Además del *Directorium inquisitorum,* fué editada de Nicolás Eymerich la *Logica,* que vió la luz en Barcelona en 1498 (110). Dieciséis años antes, había sido estampada por el mismo editor la *Philosophia pauperum,* atribuída a Alberto Magno, de la que en 1485 apareció otra edición en Lérida (111). También en Barcelona, y en la misma imprenta, vieron la luz otras dos obras atribuídas a Alberto Magno, pero en su versión catalana: el *Liber aggregationis seu secretorum de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam,* un escrito apócrifo cuyo asunto viene suficientemente indicado por el título (112), y los *Quesits* o *Perquens,* también de asunto científico, como que empiezan hablando de

---

Véase la descripción de esta edición en E. ROGENT y E. DURAN, *Bibliografía de les impressions lul-lianes,* Barcelona, 1927, núm. 31.

(105) Véase, anteriormente, el capítulo XXI, § IV, núm. 47; pág. 281 del presente tomo.

(106) CONRADO HAEBLER, *Bibliografía ibérica del siglo XV,* tomo I, La Haya-Leipzig, 1904, núm. 637, pág. 307.

(107) Existe ejemplar en la Biblioteca de Cataluña, hoy Biblioteca Central de la Diputación de Barcelona.

(108) Estos varios datos constan en el *explicit* de la obra.

(109) El P. Luis Getino, O. P., la editó en 1931 en Valencia, con arreglo a un códice escurialense, dentro del tomo V de la colección "Biblioteca de Tomistas Españoles".

(110) Véase, anteriormente, el capítulo XXIV, § II, núm. 5.

(111) G. SARTON, *Introduction to the History of Science,* vol. II, London, 1921, pág. 942.

(112) IDEM, *ibid.,* pág. 943.

la salud y de la enfermedad y rematan en un extenso tratado de fisiognómica (113). El *De regimine principum* de Gil de Roma fué traducido al castellano por el franciscano Juan de Castrojeriz por encargo del obispo de Osma don Bernabé, que tenía a su cargo la educación del infante don Pedro de Castilla (114), y al catalán por fray Arnaldo Estrayós; esta versión fué estampada en Barcelona a 2 de noviembre de 1480 (115). En fin, otro editor barcelonés estampó en 1514, con algún retraso, las *Opera logicalia secundum viam Sancti Thomae* de fray Ángel Estanyol († 1507), un dominico del convento de Barcelona y maestro de teología por la Universidad de París, quien hacia fin de siglo había explicado un notable curso de lógica con arreglo a la opinión tomista (116). En este curso fueron comentados los tratados aristotélicos de las *Categorías* y del *Perihermeneias* y los *Parva logicalia* de Pedro Hispano y fué recorrido el ciclo entero de la *logica vetus;* la obra comprende una serie de tratados parciales que versan sobre los términos, las suposiciones terminológicas, la ampliación, restricción y apelación de los términos, los *exponibilia,* los *insolubilia* y las *obligationes.*

23. Paralelamente, el escotismo daba también muestras de vitalidad e introducía asimismo innovaciones conformes al gusto de la época. El carmelita Graciano de Villanueva, natural de Calatayud († 1498), que desempeñó un tiempo en su Orden los cargos de Procurador General y Vicario General para toda la Península Ibérica y fué varias veces legado pontificio, en ocasión de profesar la teología en la Universidad de París mandó sacar una copia de la obra de Duns Escoto, que todavía se conserva en Zaragoza (117). Hacia fin de siglo, fué dada a la estampa la *Summa pauperum* del franciscano aragonés Guillermo Gorris, a quien por lo mismo se le acostumbra denominar *Scotus pauperum* (118). En el haber de la escuela escotista hay que poner igualmente las ediciones lulianas incunables y de principios del siglo XVI, de las que ya se ha-

(113) Existe ejemplar en la Biblioteca de Cataluña.

(114) A. García, *La obra "De regimine principum" del Beato Egidio de Roma y su traducción castellana en los códices escurialenses* (*Religión y Cultura,* El Escorial, XI, 1930, págs. 358-373, y XII, págs. 208-223).

(115) Existe ejemplar en la Biblioteca Capitular de Gerona.

(116) Barcelona, 1514, por Carlos Amorós. Sobre fray Ángel Estanyol, véase Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* vol. II, pág. 13.

(117) Fr. Bartolomé Xiberta, *De institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent (Analecta Ordinis Carmelitarum,* t. V, Roma, 1929, pág. 368).

(118) Tolosa, 1489. Existe ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona.

bló (119), así como las ediciones de las obras de Francisco Eiximenis *Pastorale, El Crestià, Llibre dels Angels* y *Scala Dei,* aparecidas en 1482, 1483, 1484 y 1494, respectivamente (120). En la Universidad de Lérida, donde el escotismo tenía uno de sus reductos, fué profesado, al comenzar el último cuarto del siglo XV, un curso de filosofía escotista por el franciscano Pedro de Castrovol, natural de la villa de Mayorga en el reino de León, provincial de Aragón y maestro en teología. Fué comentada la filosofía natural de Aristóteles y, más adelante, la ética, la economía y la política. La novedad mayor, por lo que se refiere a estas últimas, consistió en reemplazar las versiones latinas medievales del texto aristotélico por las nuevas versiones del humanista Leonardo Bruni. Del curso de filosofía natural no sabemos si fué redactado y publicado. El comentario a los libros éticos fué empezado a redactar en Lérida el día 24 de abril de 1479 y terminado la víspera de San Mateo en septiembre del año siguiente. Su texto, enmendado y corregido por el franciscano y maestro de teología en la Universidad de Lérida Gaspar Cascant, fué estampado allí mismo, en 2 de abril de 1489, por un impresor alemán, el sacerdote Enrique Botel (121). En 1481, fray Pedro de Castrovol procedió a redactar su comentario a los libros sobre economía y política, que Arnaldo Guillén de Brocar sacó de las prensas en Pamplona tres lustros más tarde (122). En Pamplona fué editada, hacia fin de siglo, una obra teológica de fray Pedro de Castrovol; a saber: una exposición del Símbolo atanasiano (123). Otro tratado suyo sobre las *formalitates* fué editado, sin indicación de lugar, en 1498 (124). Podemos, pues, considerar a fray Pedro de Castrovol como un exponente calificado del escotismo español a fines del siglo XV (125).

---

(119) Véase, anteriormente, el capítulo XIX, § I, núm. 6, págs. 67-70 del presente tomo.

(120) Véase, anteriormente, el capítulo XXIV, nota 99.

(121) *Commentum super libros Ethicorum* (descrito por HAEBLER, *Bibliografía ibérica del siglo XV,* antes citada, núm. 127). Existe ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona y en la Biblioteca de Cataluña.

(122) *Commenta super Oeconomicorum et Politicorum libros Aristotelis,* Pampilone, 1496. Existe ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona y en la Capitular de Toledo (descrito por OCTAVIO DE TOLEDO, *Catálogo de la Biblioteca Capitular de Toledo,* núm. 134 de los "Impresos").

(123) A. PÉREZ GOYENA, S. J., *La Teología dogmática en la imprenta de Navarra* (*Revista Internacional de los Estudios Vascos,* vol. XX, 1929, pág. 307).

(124) HURTER, *Nomenclator litterarius,* II, Innsbruck, 1906, pág. 996.

(125) A título de curiosidad, mencionaremos el hecho de que un seglar, llamado Francisco de Pertusa, compusiera en el siglo XV un compendio de teología en lengua valenciana. Un ejemplar de esta obra, escrita para finalidades de mera divulgación, se conserva en la catedral de Valencia. (Véase el artículo de J. SAN-

24. Antes de dar por terminado el cuadro de la Escolástica medieval española, conviene decir unas palabras acerca del nominalismo. Habrá chocado al lector que en nuestra exposición no figuren representantes de esta tendencia. Aun cuando es muy posible que los haya habido, por ejemplo, entre el clero secular, y que sus nombres y sus obras estén olvidados por falta de una tradición que nos los haya conservado por el estilo de la tradición formada en el seno de las Órdenes religiosas, el historiador de la filosofía no puede sustraerse a la impresión de que el nominalismo no ha encontrado ambiente propicio en España durante los siglos XIV y XV. Por lo mismo, revisten mayor interés las noticias referentes a nominalistas españoles de estos siglos.

Al historiador Prantl (126) debemos la noticia de un filósofo español afiliado a la escuela occamista del siglo XIV, de nombre *Jacobus Magnus Toletanus*, que fué predicador en la corte del rey francés Carlos VI (quien reinó desde 1381 hasta 1422) y escribió una obra titulada *Sophologium*, impresa varias veces en los siglos XV y XVI (127). El *Sophologium* trata de teología moral, pero deriva hacia una visión panorámica de las siete artes liberales y acaba por centrar la atención en la lógica, cuyas materias desarrolla por el siguiente orden: los términos, las proposiciones, las argumentaciones en sus aspectos material y formal, las consecuencias, los *insolubilia* y los *obligatoria*. He aquí cómo el autor justifica su plan de exposición de la lógica: "La lógica consta de tres partes, porque considera los términos, las proposiciones y los argumentos... Hay dos maneras de argumentación; a saber: una formal, como es el silogismo...; otra material, cuya validez depende de los términos, como son las consecuencias. A su vez, en la dialéctica existen argumentos sofísticos llamados insolubles, no porque sea imposible resolverlos, sino porque se resuelven con dificultad por lo muy disimulada que es la falsificación. Últimamente, en la lógica hay un arte que llaman de las obligaciones, en cuya virtud el hombre aprende a responder lo más oportuno y a evitar la caída en el absurdo mediante el discernimiento de lo posible" (128).

---

CHÍS SIVERA, *Un libro de teología del siglo XV, escrito en valenciano* (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. 34, 1930, págs. 267-283. en el que transcribe varios fragmentos de dicha obra.)

(126) *Geschichte der Logik im Abendlande*, ya citada; vol. IV, págs. 140-1.

(127) Prantl cita solamente la edición parisina de 1516.

(128) "Logica tres habet partes, quia scilicet considerat de terminis, de propositionibus et de argumentis... Argumentationis duo sunt genera, quia quaedam est formalis sicut syllogistica..., alia est materialis, quae tenet solummodo gratia terminorum, cuiusmodi sunt consequentiae; rursus in dialectica quaedam sophistica dicuntur insolubilia, non quia solvi non possunt, sed quia de difficili solvuntur ratione implicationis, ex quo falsificant se ipsa; ulterius in logica est quaedam ars,

Cabría considerar al toledano Jacobo Magno como el precursor de la escuela nominalista española que floreció pujante en París a fines del siglo XV y en los primeros años del XVI, invadió su Universidad, se apoderó de las cátedras en aquella Facultad de Artes e impuso desde allí la moda filosófica. Sobre los representantes más significados de este movimiento, con el cual hubieron de enfrentarse en el siglo XVI los grandes reformadores del pensamiento español—Pedro Ciruelo, Luis Vives, Francisco de Vitoria—, hemos dicho lo suficiente en otro lugar de la presente obra (129), al cual nos remitimos.

25. En fuerte contraste con lo ocurrido en la Universidad de París, la de Salamanca mantuvo sus puertas herméticamente cerradas al nominalismo durante todo el siglo XV. Sin embargo, el señor Menéndez y Pelayo, a base de las noticias insertas por Pedro Chacón en su *Historia de la Universidad de Salamanca*, afirma que las doctrinas nominalistas penetraron en las aulas salmantinas a fines de dicho siglo. He aquí sus palabras: "Los *nominales* habían penetrado a fines del siglo XV, no sin oposición, en Salamanca, donde fué su primer corifeo Alfonso de Córdoba. Sus discípulos llegaron a tener igual número de cátedras que los *reales* o *realistas*. Allí se explicaron las doctrinas de Gregorio de Rímini, las de Durando, y quizás las de Ockham, aunque por traer este nombre cierto sabor de heterodoxia, no sonó tanto como los otros dos..." (130). Siguiendo a su maestro, el señor Bonilla y Sanmartín dió el hecho por cierto, no sólo en su *Plan de una Historia general de la Filosofía española* (131), sino además en el anticipo abreviado de la misma que publicó en 1923 (132), donde dice: "Dejando aparte las enconadas contiendas que se suscitaron durante el siglo XV en ambientes intelectuales españoles (por ejemplo, en la Universidad de Salamanca), entre nominalistas (occamistas) y realistas, contiendas que darían materia para un extenso libro..."

En las afirmaciones precedentes se ha deslizado alguna inexactitud, sugerida por la imprecisión de la cronología en el historiador Chacón. Investigaciones recientes (133) han puesto de manifiesto que la Universi-

---

quae dicitur obligationum, per quam docetur homo pertinenter respondere et propter concessionem possibilis ab impossibili cavere."

(129) Véase el capítulo III, § IV, núm. 20; págs. 134-7 del tomo I. Asimismo, sobre este nominalismo español, véase a FRANZ EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, ya citada, págs. 245-6.

(130) *La Ciencia Española*, tomo I, Madrid, 1877, pág. 399.

(131) Inserto en su *Historia de la Filosofía española*, tomo I, Madrid, 1908, págs. 45-54; véase, en especial, la pág. 49.

(132) En el artículo "Filosofía" del tomo 21—sobre *España*—de la *Enciclopedia Universal Ilustrada*, publicada por el editor Espasa, Barcelona, 1923, pág. 1.109.

(133) VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Accidentada y efímera aparición del*

dad de Salamanca se ha resistido tenazmente a admitir enseñanzas de tendencia nominalista hasta el día 2 de octubre de 1508. Todavía en 8 de mayo de 1507, cuando ya el deseo de novedades hacía mella en los espíritus, el rector acogió favorablemente la demanda de que la teología, la filosofía y la lógica se leyeran "según constituciones e costumbre de dicho estudio" y dió orden tajante en este sentido. Pero, al año siguiente, la noticia de que el cardenal Cisneros se disponía a implantar cátedras de "nominales" en la Universidad de Alcalá, próxima a abrir sus puertas, causó enorme sensación en Salamanca. Para afrontar la competencia, el Consejo universitario acordó la creación de tres cátedras nominalistas de las materias antes expresadas, que fueron ofrecidas respectivamente a los maestros Monforte, Pedro Ciruelo y Miguel Pardo. Sólo aceptó el valenciano Monforte, que empezó a desempeñar su cátedra de teología nominalista en el año 1509. Los otros dos nombrados declinaron la oferta y prefirieron la invitación de Cisneros, en vista de lo cual fué enviada una persona de confianza a París con el encargo de contratar maestros nominalistas para Salamanca. Esta gestión fracasó también; y entonces la cátedra de teología, que había sido abandonada por Monforte, fué ofrecida a Martín Alfonso de Córdoba, quien no fué, por tanto, el primero en profesar la teología nominalista en Salamanca. Martín Alfonso empezó a enseñar en Salamanca en 1510 e introdujo allí las doctrinas nominalistas de Gregorio de Rímini, General que había sido de la Orden de los agustinos, a la que él pertenecía. Esta tendencia doctrinal debió de asimilarla en la Universidad de París, donde cursó sus estudios de teología. La docencia del maestro Martín Alfonso de Córdoba se prolongó en Salamanca más de tres lustros. Con posterioridad fueron introducidas las doctrinas del nominalista Gabriel Biel; y, como en los días de la Reforma los seguidores del Ariminense y de Biel evolucionaran hacia posiciones afines a las de Lutero, sus doctrinas fueron abandonadas y en las cátedras nominalistas fueron enseñadas entonces las doctrinas de Durando, más afines a las tomistas. Aun así, las cátedras nominalistas de Salamanca llevaron una existencia accidentada y vieron desfilar a muchos maestros. A mediados del siglo XVI habían dejado de existir; es probable que el dominico Domingo de Soto haya influído en su desaparición.

Tampoco el nominalismo obtuvo éxito en Alcalá, donde Cisneros lo implantó en paridad con el tomismo y el escotismo, bien fuese para imitar a la Universidad de París o para ofrecer amparo a los maestros y esco-

---

*nominalismo en Salamanca* (*Ciencia Tomista,* vol. 62, 1942, págs. 68-101). Cfr. MARCEL BATAILLON, *Érasme et l'Espagne,* antes citado, pág. 260.

lares afectos a esta tendencia rechazados hasta entonces de Salamanca, y aun de otros puntos de la Península. Baste citar el ejemplo del colegio de Santa María de Jesús en Sevilla, cuyas constituciones, recién redactadas por el fundador de aquella Universidad, Rodrigo de Santa Ella, prohibían que las doctrinas de los nominales fuesen allí enseñadas jamás (134). Las cátedras nominalistas de Alcalá se excedieron en la enseñanza de los sofismas y otras sutilezas, y aun parece que ayudaron a introducir una curiosa tendencia lógica que manipulaba con términos matemáticos. Todo esto fué visto con malos ojos, y el propio Cisneros se vió obligado a intervenir para cortar abusos. Disipado el entusiasmo de los primeros momentos, el nominalismo complutense languideció muy pronto, hasta su total extinción.

---

(134) V. Beltrán de Heredia, *La Teología en nuestras Universidades del Siglo de Oro* (*Analecta Sacra Tarraconensia,* vol. XIV, Barcelona, 1942, pág. 10).

# CAPÍTULO XXVII

## LA FILOSOFÍA A TRAVÉS DE LAS PRODUCCIONES LITERARIAS DEL SIGLO XV

### I

### La poesía y la didáctica filosóficas y la literatura moral

Ausias March. — Sus *Cánticos*. — Paralelo con el Dante. — Doctrinas metafísicas, psicológicas y morales.

El bachiller Alfonso de la Torre. — Examen de su *Visión deleitable de la filosofía y artes liberales*.

Pedro de Luna. — Sus obras. — Las *Consolaciones de la vida humana*.

Moralistas valencianos y catalanes: Jaime Roig, Francisco Carroç, Felipe de Malla.

1. Tanto como pierde importancia en el siglo XV la literatura teológica o filosófica en el idioma internacional de la comunidad cristiana, adquieren vigor las literaturas nacionales en romance, en las que las producciones de asunto filosófico, moral, ascético, místico, social y político no constituyen ya una excepción como en el siglo anterior, sino que abundan extraordinariamente hasta perfilar nuevos géneros literarios. De ellos escogemos en el presente capítulo las muestras más representativas, con el intento, no de agotar la materia, sino de esbozar simplemente un cuadro de las varias direcciones en que se diversificó en esta centuria el pensamiento español expresado en lengua vulgar.

Al igual que hicimos con el siglo XIV, prescindiremos también aquí de aquellas producciones literarias en las que predomina la finalidad artística, aun cuando en ellas se refleje el pensamiento de la época como en un espejo. Mucha sustancia filosófica cabría extraer, en efecto, de las *Coplas* de Jorge Manrique, de las producciones de Juan de Mena, de la *Cárcel*

*de amor* de mosén Diego de Valera, de los *Proverbios* del marqués de Santillana, de *El Corbacho* del arcipreste de Talavera, así como de la literatura satírica y antifeminista, de la de "debates" y "disputas", de las *Danzas de la muerte* y de las composiciones de la escuela alegórica. Una vez más remitimos al lector a las historias generales de la literatura española o a las monografías especiales, donde el estudio de esas varias producciones halla su lugar adecuado.

2. Un pensamiento filosófico de extraordinario vigor se encierra en las poesías del caballero valenciano Ausias March (1397-1459), en quien el nativo temperamento poético, probable herencia familiar, se alió con una profunda cultura teológica y filosófica (1). Aunque iniciado en el arte de versificar por poetas catalanes, se propuso imitar los modelos italianos, especialmente Dante y el Petrarca. Con ambos se le ha comparado; pues, como Petrarca, centra su estro poético en el tema del amor, personificado por él en su Teresa. Pese a esta semejanza más bien superficial, difiere en realidad del Petrarca por su despego de la lírica trovadoresca y su esfuerzo en hacer del amor, no un asunto trivial para juego y pasatiempo, sino un tema de honda inquisición metafísica; su conocimiento de la filosofía peripatética, asimilado a buen seguro en las obras de Santo Tomás, le permitía lanzarse a tan arduo empeño. Por su robustez intelectual, se parece más al Dante, de quien ha imitado la *Vita Nuova* y el *Convito;* solamente que carece de la fantasía y plasticidad de Dante, y cae con facilidad en cerebralismo. Con razón se ha dicho de él que es "un gran poeta", aunque no un poeta completo.

Rotuló su obra más importante *Cants d'Amor,* en los que, efectivamente, canta el amor en sus varios aspectos y matices; estudia la naturaleza del amor, su origen, sus obstáculos, sus manifestaciones; señala los grados en la intensidad del amor; examina el amor sensitivo y sus conexiones con el sentimiento, el deseo y la pasión. Explica cómo el amor quita a menudo el conocimiento; cómo en la pasión de amor se entremezclan el dolor y el goce; cómo en el amor se revela una fuerza unitiva que

---

(1) La edición crítica de las obras de Ausias March ha sido publicada, bajo la dirección de Amadeo Pagés, en Barcelona, por el "Institut d'Estudis Catalans" en 1912, en dos volúmenes. Existen otras ediciones del texto original, así como de la versión castellana debida a Jorge Montemayor. También existe una traducción latina renacentista. Sobre el pensamiento filosófico de Ausias March, pueden consultarse: A. PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux XIV*e *et XV*e *siècle,* París, 1912; J. TORRAS Y BAGES, *La Tradició Catalana,* vol. IV de las "Obres completes", Barcelona, 1913, l. II, cap. V, págs. 358-386, y M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España,* I, Madrid, 1884, cap. IV, págs. 393-404.

enlaza los amantes. Para Ausias March, la pasión amorosa no es vivida por el alma sola, sino por el compuesto de alma y cuerpo, con participación del entendimiento y del sentido a la vez, por lo cual sus efectos se dejan sentir indistintamente en la persona. En el análisis del amor humano, descubre tres fibras que en él se anudan, ya que participa del ángel, del hombre y de la bestia. Por ahí se inicia el puente de tránsito al tema de sus *Cants de Mort,* donde explica las diferencias entre el amor sensual (o de deleite), mixto (o de utilidad) y espiritual (u honesto). La excelencia de esta tercera forma del amor, que participa de la naturaleza angélica, se descubre súbitamente con el hecho de la muerte; la desaparición de la persona amada sublima el amor por depuración de sus elementos carnales; el amor sensual, y también el amor útil, se vuelven imposibles, y subsiste en el recuerdo y en la contemplación de la amada nada más el amor honesto. En los *Cants Morals* desarrolla Ausias March la doctrina escolástica del bien y de la virtud; partiendo asimismo de la clásica división tripartita del bien, busca el objeto de la felicidad posible en este mundo. Después de lamentarse de que muchos busquen su bien en el placer, en las riquezas o en la vanagloria, declara que la felicidad terrena estriba en que el entendimiento llegue a poseer la verdad, y la razón sepa gobernar los apetitos. *El Cant Espiritual,* en fin, contiene una sublime teología del amor; en él se dirige a Dios en forma de plegaria y solicita fervorosamente que la gracia divina venga en auxilio de la flaqueza humana para elevarla a la contemplación y al goce sobrenatural. Aunque, por la insistencia en el tema amoroso, Ausias March podría ser adscrito a la corriente platónica medieval, como ha hecho don M. Menéndez y Pelayo, por su ideología y por sus fuentes doctrinales pertenece sin ningún género de duda a la corriente peripatética.

3. Una muestra exquisita del género didáctico nos ofrece la literatura castellana del siglo XV en la *Visión deleitable de la filosofía y artes liberales* (2), que contiene una breve síntesis de las materias que constituían a la sazón el ciclo universitario en la enseñanza filosófica: las siete artes liberales, la metafísica, la filosofía natural y la filosofía moral y política. Su autor, Alfonso de la Torre, de quien se ignoran las fechas del nacimiento y de la muerte, las había cursado en la Universidad de Salamanca, donde logró el grado de bachiller; en 1437 era colegial de San

---

(2) Inserto en el tomo XXXVI de la "Biblioteca de Autores Españoles", Madrid, ed. Rivadeneyra, 1855, págs. 339-402. Sobre esta obra, véase M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Orígenes de la novela,* I, Madrid, 1908, y J. P. W. CRAWFORD, *The "Vision delectable" of Alfonso de la Torre and Maimonides "Guide of the Perplexed"* (*Publications of the Modern Lang. Association of America,* XXI, 1913, pág. 188 y sigs.).

Bartolomé. El prior de San Juan en Navarra don Juan de Beaumont, ayo y camarero mayor del príncipe de Viana, le sugirió la composición de un compendio para iniciación filosófica de éste; Alfonso de la Torre, al cumplir tan delicado encargo, se inspiró en los modelos clásicos de enciclopedia al estilo isidoriano, como el *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capella, o, más probablemente, el *De consolatione rationis* de nuestro Pedro Compostelano, de quien parece imitar el argumento.

La *Visión deleitable* describe esquemáticamente el esfuerzo a realizar por el entendimiento humano en su ascensión gradual a la verdad. Este esfuerzo es presentado bajo forma de alegorías, según costumbre literaria grata a la época, de suerte que los conceptos abstractos son encarnados por personajes que dialogan entre sí. En el proemio, el autor finge estar deliberando sobre el encargo recibido, que concreta en dos asuntos, a saber: redactar "un breve compendio del fin de cada sciencia, que cuasi proemialmente conteniese la esencia de aquello que en las sciencias es tratado", y aclarar cuál sea el último fin del hombre en el que consiste la bienaventuranza; las dos partes de la obra corresponden a este doble asunto. Mientras se halla perplejo en la deliberación, el autor cae en un sueño profundo y se le ofrece durante él la "visión deleitable" que constituye el argumento de la obra. Un niño, que figura el Entendimiento desvalido por la caída original, pretende subir a un alto monte en el que mora la Verdad. A su encuentro salen, una tras otra, siete doncellas, que figuran las siete artes liberales, y le acompañan en las varias etapas de su ascensión, mientras nutren al niño de cuantos conocimientos le hacen falta para emprender la etapa final del camino. La última doncella —la Astronomía— le introduce en la morada de la Verdad, donde ésta le recibe en compañía de la Razón, la Naturaleza, la Sabiduría y las Virtudes. Allí prosigue el adoctrinamiento. La Razón y la Sabiduría introducen al Entendimiento en los secretos de la metafísica, probándole que hay Dios, que Dios es uno y que carece de cuerpo, y declarándole las propiedades de Dios y sus acciones, como la creación del mundo y, sobre todo, la providencia. Este concepto es tratado muy por extenso, y en relación con él se aclaran los de "caso" y "fortuna". También es expuesta la creación de los ángeles y el pecado de los ángeles malos, a cuya influencia se atribuye la práctica de las artes mágicas y adivinatorias. El remate de este adoctrinamiento corre a cargo de la Naturaleza, quien descubre al Entendimiento maravillado los múltiples secretos de la filosofía natural.

Pero el hallazgo del último fin del hombre exige algo más que el mero conocimiento, siempre susceptible de extraviarse en el error por la fla-

queza ingénita al hombre y por las pasiones que le desordenan en su obrar. Por este motivo la filosofía teórica encuentra su complemento en la filosofía práctica, la cual prepara más de cerca el logro de la bienaventuranza. A partir de este momento, la *Visión deleitable* encauza el tema en carriles netamente aristotélicos. La teoría de las tres vidas de que el hombre es capaz—designadas por Alfonso de la Torre con los nombres de animal o bestial, humana y angélica—sirve de preámbulo a una exposición de las cuatro virtudes cardinales. La doctrina de la actividad moral es completada seguidamente con la doctrina de la vida económica y política. Pero el Entendimiento descubre entonces que los profetas de la Ley Antigua, voceros de la Revelación precristiana, y los sabios que encarnaron la ciencia puramente humana, vislumbraron sólo atisbos del verdadero fin del hombre. Éste es declarado plenamente en la Revelación cristiana y consiste en la visión de Dios glorioso. El Entendimiento, llegado a madurez, es admitido en el reino de la Verdad, en cuyo preciso instante se acaba el sueño y con él la obra.

Tal vez habría que buscar la ascendencia de la *Visión deleitable* de Alfonso de la Torre en *El filósofo autodidacto* del judío español Abentofail, cuya tesis central aristotélica reproduce. Han sido señaladas también influencias de San Isidoro, Algazel, Avempace y Maimónides. La originalidad de la obra no es grande; pero la síntesis doctrinal resulta magnífica dentro de un marco tan compendioso. En otro aspecto, la *Visión deleitable* se reputa la mejor prosa científica castellana del siglo XV. La modestia de su autor relegó el escrito al solo uso a que estaba destinado, sin cuidar de su divulgación. Pero el destinatario, un fino gustador de las bellezas literarias como fué don Carlos de Viana, supo apreciarlo; probablemente a iniciativa suya o de sus familiares fueron sacadas varias copias, y fué trasladado al catalán para la biblioteca de los reyes de Aragón (3). En los orígenes de la imprenta, fué editado hasta cuatro veces, la primera probablemente en Burgos, en 1485. Más tarde, un noble veneciano, Domingo Delphini, se pagó tanto de la obra, que la tradujo al italiano y la publicó en 1556 como producción suya original. Por tal la tuvieron muchos, y entre otros un judío español, fugitivo en tierras extrañas, llamado Francisco de Cáceres, el cual la volvió al idioma caste-

---

(3) Esta versión, que se suele dar como anónima, fué impresa en Barcelona, por Nicolás Spindeler, en 1484. A título de sugerencia, indicaremos que el cronista de Mallorca Vicente Mut atribuye a un lulista isleño de la segunda mitad del siglo XV, Francisco Prats, una obra de ignorado paradero cuyo título era *Visió delectable*. ¿No sería ésta la versión catalana del libro de Alfonso de la Torre, que debió de ser traducido por esta época?

llano, dándola a luz en Francfort el año de 1623, con una dedicatoria al príncipe de Portugal don Manuel.

4. En la literatura moral y ascética Pedro de Luna restaura la tradición estoico-cristiana, inspirada en los tratados clásicos de Boecio y Séneca, con su curioso libro de las *Consolaciones de la vida humana* (4), compuesto originariamente en latín y vertido a poco al castellano por un escritor aragonés, tal vez una persona distinta del mismo Papa. En su altivo retiro de Peñíscola, en los últimos años de su vida por tanto, "lanzado—dice—de nuestra propia silla e mansión por los rebeldes a la fe apostólica e impugnantes a la justicia e obediencia de la Iglesia romana, sufriendo más alegre que justamente esta especie de manera de destierro...", tuvo ocasión de revivir y recordar la experiencia de aquel "noble e constante barón Boecio" que "fué enviado en perpetuo destierro e cárcel cruel", y a imitación suya, deliberó componer un *Libro consolatorio para las tribulaciones que a los hommes mortales venir pueden.* Repartió la obra en quince libros o tratados, en los que procede "desde las cosas más comunes fasta las más especiales...", "ansí commo quince son las causas e ocasiones de todas las turbaciones e tristezas que los hommes han. En los cuales quince libros se pornán remedios e consolaciones contra las dichas cosas turbativas e tristes...". Los tópicos morales del conocido libro de Boecio, de cuya lectura se habían alimentado espiritualmente las generaciones medievales, reaparecen todos, en efecto, en esta obra del Papa Luna, que intenta aplicar una idéntica terapéutica psíquica a las almas afligidas por la pérdida de los honores, de la fama, del poder, de las riquezas, de los amigos o por la privación de los deleites carnales, de los placeres de la mesa, de la libertad y del reposo y holgura en esta vida. Un interés histórico, en relación con el medio social o con la persona del autor, se desprende del libro II, "que contiene los remedios e consolaciones contra las tristezas e turbaciones que los hommes han por non haber paz o sosiego en sus Estados"; del libro VI, "de la consolación, et contra la perdición de los parientes o de la fidalguía o lanzamiento de la su tierra"; y, sobre todo, del libro V, esmaltado de continuas alusiones al cisma, que habla "de la consolación para aquellos que

(4) Inserto en el tomo LI de la "Biblioteca de Autores Españoles", Madrid, 1860, págs. 561-602. Sobre Pedro de Luna, véanse los estudios de FRANZ EHRLE, S. J., en *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V, 1889; VI, 1892, y VII, 1900; los de SEBASTIÁN PUIG Y PUIG, *Episcopologio Barcinonense,* Barcelona, 1920, e *Itinerario del Papa Luna de Perpiñán a Tarragona,* en *Miscellanea F. Ehrle,* vol. III, págs. 130-156; los de M. BETÍ, en especial *Itinerario de Benedicto XIII en España* (*Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* 1923, IV), y el de R. CARANDE, *Pedro de Luna en Peñíscola* (*Revista de Occidente,* XIV, 1926, pág. 131 y sigs.).

padescen tristezas e turbaciones en esta vida por privación de algund poderío o dignidat o señorío eclesiástico o seglar". En los últimos cuatro libros, la obra toma un giro especial de marcada ascesis cristiana al examinar las tristezas que los hombres sufren en el ejercicio de la contemplación y en la devoción, en la práctica de las virtudes y en la lucha contra los malos hábitos, así como por la intención y disposición del alma y la rebeldía del cuerpo, para todo lo cual propone los remedios congruentes. La lectura de las *Consolaciones* resulta algo fatigosa por el abuso constante que su autor comete de las autoridades, tomadas en su mayoría de la Biblia, de los Santos Padres y de los ascéticos medievales, a las que mezcla con frecuencia el testimonio de autores paganos, sobre todo de Séneca, el clásico de su preferencia. En lo cual encontramos confirmada la afición humanista de este Papa, que ya subrayamos al examinar el fondo filosófico existente en su biblioteca. Él mismo declara, en el prólogo a la obra, proceder en esto conforme a las más auténticas tradiciones patrísticas: "Et si por ventura en esta obra mezclamos algunos enxemplos e abtoridades de los antiguos filósofos e oradores gentiles, fecímoslo con aquella entención que el glorioso doctor Agostín tuvo en sus obras donde dice: Si algunas cosas los gentiles filósofos dijeron verdaderas e conformes a la católica verdat, debémoslas haber e recobrar e traer a nuestros usos commo de injustos poseedores." Notemos, de paso, que este criterio de un Papa español inspirado en el más sano e inteligente cristianismo, dará la pauta a todo el formidable Renacimiento castellano de la Edad de Oro.

5. Otra producción interesante de la literatura moral castellana del siglo XV es el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* (5), de don Álvaro de Luna, el condestable de los tristes destinos, nacido de la misma familia que el autor de las *Consolaciones* y asimismo amante de las bellas letras. El libro, sugerido por una obra muy conocida de Boccaccio, constituye a manera de un ejemplario moral tomado de la vida de ilustres mujeres que vivieron bajo la ley del Antiguo Testamento (Eva, Judit, Ester, la reina de Sabá, etc.), o de las matronas griegas y romanas que vivieron bajo la ley de Naturaleza (Lucrecia, Virginia, Dido, Casandra, Penélope, etc.), o de las santas cristianas que vivieron bajo la ley de gracia (Santa Ana, María Egipcíaca, María Magdalena, etc.). Lleva un proemio de Juan de Mena en que felicita a don Álvaro por haber compuesto este libro en honra de las mujeres y, además, varios preliminares con el mis-

---

(5) Fué editado en Madrid, en 1891, en *Biblioteca Española,* y en Toledo, por M. Castillo, en 1909. Sobre esta obra, véase M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios de crítica literaria,* Madrid, 1942, VII, pág. 63.

mo propósito de enaltecimiento de éstas, en los que el autor prueba que los vicios o menguas no vienen a las mujeres por naturaleza, sino por costumbre; expone qué cosa es "bienaventura" y cómo las mujeres son capaces de virtud al igual que los hombres; cómo el pecado original no culpó más a las mujeres que a los varones; que los sabios que dijeron mal de las mujeres se refirieron a las desordenadas, pero no a todas, e indica las razones en que se funda al comenzar su libro en Nuestra Señora. Se advierte fácilmente que, más que una imitación de Boccaccio, el libro de don Álvaro de Luna contiene una verdadera réplica.

6. Con esta obra forma un vivo contraste el *Spill* o *Llibre de les Dones*, más propiamente titulado *Llibre de Consells* (6), compuesto en verso por el valenciano Jaime Roig (1377?-1478), un bachiller en artes y en medicina que fué médico de la reina María, la esposa del Magnánimo, donde se aborda el mismo asunto de la feminidad, tan manoseado en la literatura renacentista. Bajo la influencia de los modelos italianos, la obra se convierte en una sangrienta sátira en la que campea la misoginia más aguda. El autor, en una narración falsamente autobiográfica, cuenta su infancia y juventud bajo la férula de su madre, los sucesivos casamientos con una doncella, una beguina, una viuda y una novicia, y sus peregrinaciones ulteriores hasta instalarse en su retiro de Valencia. Ninguna mujer, ni siquiera su madre, sale bien librada de los acerados dardos de su crítica, a excepción de la Virgen María y de su auténtica esposa (cuyo nombre era el de Isabel Pellicer), "dulce, graciosa, nada parlanchina, trabajadora y fértil", como la ensalza él mismo en un arranque de sinceridad. La obra, literariamente y en otros aspectos valiosa, no merece más de esta ligera mención en una historia de las ideas.

De influencia dantesca es la *Moral consideració contra persuasions, vicis y forces d'amor*, del poeta valenciano Francisco Carroç Pardo de la Casta, donde el autor finge que, hallándose en estado de contemplación piadosa, oye una voz interior que le habla; alterado, llama a la razón, y ésta le responde con una serie de consideraciones acerca de los vicios y fuerzas de amor.

La mejor obra ascética de la literatura catalana la escribió Felipe de Malla en el *Memorial del pecador remut* (redimido) (7), donde toma pretexto de los diferentes episodios de la vida de Jesucristo, en especial de su Pasión y Muerte, para excitar y avivar los sentimientos morales.

(6) Hay varias ediciones antiguas, una edición crítica por Roque Chabás (Barcelona, 1905), y otra más reciente, con prólogo, notas y glosario, por F. Almela Vives (Barcelona, "Els Nostres Clàssics", vol. XXI, 1928).

(7) Hay una edición incunable de Juan Rosenbach, sin indicación de lugar ni fecha.

II

## La literatura social y política

Ruy Sánchez de Arévalo. — Su vida y sus escritos. — Examen de los principales. — El *Vergel de los príncipes* y la *Suma de la Política*. — Obras de asunto histórico, social y jurídico. — El *De monarchia orbis*. — El *Speculum vitae humanae*. — El *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios pueros et juvenes*.

7. Un polígrafo eminente en la España del siglo XV es Ruy Sánchez de Arévalo, figura de relieve europeo por sus actividades políticas y diplomáticas tanto como por sus dotes de orador y escritor (8). Nacido en 1405 en Santa María de Nieva, población de la provincia de Segovia, perdió muy joven a su padre; en condiciones algo precarias, estudió la dialéctica y la filosofía y pasó después a cursar el derecho civil y canónico en la Universidad de Salamanca por consejo de sus parientes, empeñados en que Rodrigo continuara la tradición familiar. No tardó, empero, en cambiar de rumbo, tal vez por los insistentes consejos de su madre, y abrazó la carrera eclesiástica. Fué sucesivamente arcediano en Treviño (diócesis de Burgos), deán en León y, más tarde, en Sevilla. Orador famoso, el rey don Juan II le confirió hacia 1440 una embajada cerca del emperador Federico III; desempeñó asimismo otras misiones diplomáticas por encargo real o papal en la corte del duque de Milán, en la corte real de Francia y en la ducal de Borgoña. En la Biblioteca Vaticana se conserva un códice manuscrito con la colección de sus discursos y sermones pronunciados en el desempeño de tales embajadas (9). En representación del rey don Enrique IV, prometió la

---

(8) Debemos el mejor estudio biobibliográfico sobre este polígrafo al P. Teodoro Toni, S. J., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo (1405-1470)*, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XII, 1935, págs. 79-360. El P. Toni es autor de otros interesantes trabajos sobre Sánchez de Arévalo.

(9) Es el códice 4881, del cual se hallará una descripción minuciosa en Nico-

obediencia de España al Pontífice Calixto III y a su sucesor Pío II. Desde el pontificado de Calixto III vivió constantemente en Roma, adscrito a la curia papal. Pío II le nombró su secretario y le tuvo por hombre de confianza, a cuyo juicio sometía sus propias obras. Bajo el pontificado de Paulo II, sucesor de Pío II, recibió cargos honoríficos, cuales fueron el de castellano del castillo de Sant-Ángelo y el de tesorero papal. En 22 de abril de 1457 fué elevado a obispo de Oviedo; gobernó después los obispados de Zamora, Calahorra y Palencia. Fallecido en Roma a 4 de octubre de 1470, su cadáver fué sepultado en la iglesia de San Jaime de los Españoles, donde por los cuidados de los cardenales Bessarión y Marco le fué levantado un mausoleo con un epitafio latino.

8. En su juventud, antes de entrar al servicio del rey don Juan II, y en los últimos años de su vida, transcurridos en tranquilo retiro al amparo del favor papal, escribió una gran cantidad de obras, que se conservan manuscritas en las Bibliotecas Vaticana, Nacional y del Palacio Real de Madrid; algunas, pocas, fueron impresas ya en vida de su autor. Una lista de ellas consta en el último capítulo de su *Compendiosa historia hispanica*. Versan sobre asuntos muy diversos y resultan muy desiguales en cuanto a la extensión; están escritas todas en latín, a excepción de dos que han sido dadas a conocer modernamente: el *Vergel de los príncipes* y la *Suma de la Política*. El *Vergel de los príncipes* (10) es un tratado para educación de príncipes y caballeros en que se encomian y ensalzan las conveniencias y ventajas de entregarse los príncipes y magnates, en los ocios que dejan y consienten las arduas tareas de la gobernación del Estado, a vigorizar el cuerpo y el espíritu con ciertos ejercicios excelentes, como son el manejo de las armas, la caza y las "melodías e modulaçiones e instrumentos musicales". Lejos de constituir una obra didáctica con reglas de esgrima, consejos venatorios y enseñanzas o pautas musicales, es una amenísima disertación filosófica encaminada a demostrar las excelencias y prerrogativas—hasta doce enumera para cada uno—que la práctica de aquellos tres deportes encierra para la formación espiritual de los nobles. Se reconoce en seguida la ascendencia literaria de esta obra en los tratados para educación caballeresca de principios del siglo XIV, a los que nos hemos referido anteriormente (11).

---

LÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, lib. X, cap. XI, págs. 587-642, y en M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Bibliografía hispano-latina clásica*, I, Madrid, 1902, págs. 824-6. Estos discursos, que están inéditos, ofrecen un interés histórico considerable.

(10) Ha sido publicado en edición de bibliófilo, con arreglo a un códice del siglo XV, por D. Francisco de R. Uhagón, Madrid, 1900.

(11) Véanse el capítulo I, § I, núm. 11, págs. 30-33 del tomo I, y el capítulo XXV, § I, núm. 9, págs. 512-515 del presente tomo.

La *Suma de la Política* (12) "fabla de cómo deven ser fundadas o edificadas las cibdades e villas. Fabla otrosí del buen regimiento e recta polecía que deve aver todo regno o cibdad, así en tiempo de paz como de guerra...". Anotemos la filiación platónica implícita en ese enunciado, la cual se descubre ulteriormente en la exigencia de la unidad establecida como requisito capital para la subsistencia del organismo político (13). La unidad social resulta de la actuación armónica de los varios elementos integrantes de la república, que Sánchez de Arévalo reduce a cuatro, a saber: el rey, los consejeros, los jueces y el pueblo. De cada uno de ellos en particular se ocupa en la segunda parte del tratado, en tanto que dedica la primera a exponer las doctrinas generales sobre la fundación y el buen gobierno de toda sociedad política. Esta obra de Sánchez de Arévalo parece, pues, un tratado de política destinado a la divulgación, por el estilo de los *Regimientos de príncipes* tan corrientes en la literatura castellana a fines del siglo XIII y principios del XIV (14).

9. En la producción latina de Ruy Sánchez de Arévalo abundan los opúsculos jurídicos sobre asuntos civiles y eclesiásticos (*De castellanis; Apparatus super bullam Cruciatae*, etc.). Descartados éstos, por no encajar en el presente estudio, quedan los tratados históricos y los doctrinales. Entre los primeros, el más celebrado fué la *Historia hispanica* (15), donde narra los acontecimientos de la vida española desde sus más remotos tiempos hasta el reinado de don Juan II; se inspira en la idea originalísima de que la Historia viene a ser un tratado práctico de filosofía, en que las experiencias de los sucesos comprueban la parte teórica, y renueva, por tanto, la filosofía de la historia de San Agustín a base de la historia nacional. En los tratados doctrinales se abordan, por lo general, asuntos morales, sociales y políticos. Así, en el *De pace et bello* (16), una obra a tener en cuenta al estudiar los precedentes españoles de Vitoria y Suárez, justifica la necesidad moral de la guerra frente al pacifismo a ultranza de su amigo el humanista Bartolomé Platina. En el *Libellus de paupertate Christi et apostolorum* (17) emprende el examen de la doctrina

---

(12) La acaba de publicar el profesor don Juan Beneyto Pérez, con un estudio preliminar, en la serie de las "Publicaciones del Seminario de Historia de las doctrinas políticas", Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

(13) "Cómo toda çibdad o reyno deue ser mucho vno en concordia..., e cómo en ella deue ser vna consonancia e armonía musical." (Parte II, cap. IX.)

(14) Véase el capítulo I, § I. núm. 11, págs. 30-33 del tomo I.

(15) Fué impresa en 1470 por Udalrico Gallo y reimpresa en Francfort en 1603.

(16) Inédita. La "Asociación Francisco de Vitoria" anunció en 1929 su publicación, junto con el *De monarchia orbis* y el *De castellanis*.

(17) Ha sido publicada por el P. Toni en la revista *Razón y Fe*, 1934, páginas 356-373 y 507-518, a base del códice vaticano 969.

social de los franciscanos espirituales, que negaban el derecho a la propiedad de los bienes. Sostenían estos socializantes que Cristo, en cuanto hombre, no había sido verdadero rey con dominio universal sobre las cosas del orbe; que no había tenido dominio de ninguna clase, ni común ni especial, sobre las cosas temporales, ni siquiera sobre su vestido, calzado, etc., y que todos aquellos que seguían los caminos evangélicos tampoco podían poseer nada, ni en común ni en particular. Cristo—decían—y los Apóstoles tuvieron nada más el *uso* de las cosas, perfectamente separable de la verdadera propiedad. La ocasión para el tratado la tomó Arévalo de los desórdenes promovidos por los *fraticelli* de su tiempo, sectarios que tenían su centro en Asís y en Poli. El Papa mandó instruir proceso contra ellos, y uno de los jueces designados fué Sánchez de Arévalo. Los encausados hicieron mofa del tribunal, presentándose a oír la sentencia vestidos con una mitra de papel. Ruy Sánchez intervino activamente en la extinción de la secta, en cumplimiento del encargo recibido del Papa; pero con anterioridad a sus actuaciones, según declara, había escrito ya su tratado.

10. La obra más ambiciosa de Ruy Sánchez es, sin duda, el *De monarchia orbis*, que lleva el expresivo subtítulo *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis* (18). Ya expusimos la tesis antiimperialista de este tratado, que motivó la polémica con Juan de Torquemada (19). Este anticesarismo se resuelve en un papismo desenfrenado. Sánchez de Arévalo propugna la idea de una monarquía universalista regida por el Papa, a quien atribuye poder sobre todo el orbe. Según él, el auténtico imperio y la monarquía y principado de todo el orbe, en lo espiritual y en lo temporal, reside verdadera y jurídicamente en el Romano Pontífice, quien ocupa, por consiguiente, un rango superior al de todos los príncipes temporales, y aun del emperador. En virtud de esa superioridad, incumbe al Papa el derecho y la obligación de resolver todas las diferencias y conflictos que surgieren entre los príncipes temporales, juzgando con equidad y justicia y manteniendo así la paz y armonía en el mundo. Sánchez de Arévalo establece, además, que todo principado adquirido por la violencia es inicuo e injusto; esta tesis le sirve, como vimos, para negar que el emperador pueda ejercer lícitamente su autoridad fuera de los límites de Alemania y para exaltar la institución real,

---

(18) Inédita en vida de su autor, fué impresa en Roma en 1521. Como se dijo, la "Asociación Francisco de Vitoria" proyectó una reproducción facsímil de esta edición, con traducción castellana y estudios de don Benjamín Fernández Medina y don Fernando Vida, seguida de una defensa del tratado, y otros escritos inéditos.

(19) Véase el capítulo XXVI, § II, núm. 6, págs. 540-2 del presente tomo.

reivindicando la plena soberanía de los reyes de España y Francia. Entiende que el poder se origina de Dios, por lo cual se opone con decisión a las corrientes democráticas. "Bajo apariencia y color de libertad—dice—la multitud tiende a apartar a los súbditos de la obediencia de sus monarcas, a declararlos exentos de todo vínculo..., a proferir y acordar impunemente lo que le place." Este absolutismo de Sánchez de Arévalo se explica, en buena parte, por reacción contra los excesos demagógicos en los que había ido a parar el Concilio de Basilea.

11. La obra que valió a Sánchez de Arévalo una reputación europea, la escribió en Roma el año 1467 mientras actuaba de embajador. Se titula *Speculum vitae humanae* y fué impresa al año siguiente por Conrado Sweinheim y Arnoldo Pannaris, los introductores de la imprenta en Roma. Obtuvo un éxito tan enorme, que se cuentan hasta diecisiete ediciones incunables, aparte de otras muchas en el siglo XVI y comienzos del XVII. Fué traducida inmediatamente al castellano (1491), al alemán (1473) y al francés (1477) (20). Es un notabilísimo tratado de filosofía moral, de abundante doctrina y sano criterio, en el que discute y examina las cosas cómodas e incómodas, las dulces y amargas, los favores y los trabajos, los solaces y las miserias, las facilidades y los inconvenientes, lo próspero y lo adverso, los sosiegos y los peligros de cualquier estado y la forma de mejor vivir en este siglo (21). Comprende dos partes, la primera de las cuales está dedicada al examen de los varios estados de la vida laical, y la segunda al de los estados de la vida eclesiástica. El contenido del libro, más que filosófico, es literario y declamatorio al estilo ciceroniano; las bellezas de lenguaje, la erudición, las imágenes brillantes y las comparaciones predominan sobre la ordenación lógica, la hondura de pensamiento y la argumentación. Si a estas excelencias añadimos la amplitud y el interés del tema, que invita a cualquiera a reflexionar sobre la calidad de su propio estado o profesión en que vive, nos explicaremos fácilmente la popularidad alcanzada por el tratado de Ruy Sánchez de Arévalo.

Empieza por describir la condición de los emperadores y de los reyes, imagen de Dios en la tierra, y sigue por los curiales, la nobleza y el estamento armado. En su opinión, la nobleza no viene sólo de la amistad o del favor de los príncipes; hay una nobleza de estirpe, otra del dinero,

---

(20) La versión francesa, estampada en Lyón con el título de *Le miroir de la vie humaine,* fué debida al teólogo benedictino P. Julián Macho. Cinco años más tarde apareció, en la misma ciudad, una segunda versión francesa debida al P. Farget.

(21) Citamos por la edición veneciana de Lázaro de Soardis, publicada en 19 de enero de 1513.

otra moral o de las costumbres, otra que da el estudio, etc. El tratado se hace cada vez más interesante; su lectura es flúida, su erudición oportuna y no recargada; las observaciones, agudas, surgen de un profundo conocimiento de la realidad social. A propósito de la milicia, suscita la cuestión platónica de la constitución de la ciudad, y encuentra que la milicia es parte esencial de la misma con título igual al de los sacerdotes y gobernantes y mejor que el de los mercaderes, agricultores y trabajadores mecánicos, que no desempeñan un papel tan esencial. El capítulo XXI contiene un gran elogio del tipo de vida del agricultor, que caracteriza por la entrega a la "santa simplicidad". El capítulo XXIII contiene la clasificación y subclasificaciones de las artes mecánicas, o sea, de las que se practican en las profesiones útiles o serviles. Dada la mentalidad eclesiástica del autor, estas artes son las menos apreciadas, por su gran distancia del fin religioso. A continuación, se ocupa de las artes liberales, cuya excelencia subraya con razones de tipo aristotélico. Al tratar de la gramática y de la dialéctica, condena los abusos en el silogizar y en el disputar; inserta luego un cálido elogio de la elocuencia, mostrando el ejemplo de Cicerón y Quintiliano, y destaca la nobleza de las artes liberales del cuadrivio. El capítulo XLI da por terminada la revista a todos los oficios y modalidades de la vida en el siglo y saca la conclusión general de que, si empleáramos en servir a Dios solamente una parte de los esfuerzos y trabajos que su ejercicio nos cuesta, lograríamos la felicidad. El capítulo último de esta parte, que es el XLIII, expone las molestias y perturbaciones de la vida interior que van anejas a los oficios de la vida temporal.

En la introducción del libro II se excusa de haber dado preferencia al estado temporal, aun siendo el menos perfecto, porque es aquel en que nacemos y a través del cual conocemos la excelencia del estado espiritual. Pasa luego a ocuparse de los dos estamentos de la vida espiritual, a saber: los clérigos y eclesiásticos y los monjes, empezando por el Papa y siguiendo por los cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos y demás grados de la jerarquía eclesiástica. Si bien ataca vigorosamente el nepotismo imperante en la curia pontificia, adviértese su entusiasmo sin límites por la institución del Papado, en la que cifra las máximas excelencias que es posible alcanzar en la tierra. En el capítulo XXI de esta segunda parte entra a ocuparse de los religiosos, y desde su primera línea se lanza a una comparación entre el clero secular y el clero regular en distintos aspectos, que continúa en los capítulos siguientes, hasta afirmar la superioridad del estado de los religiosos a base de las excelencias inherentes a la vida contemplativa. El capítulo XXVIII estudia las diversas causas

que inclinan a los hombres hacia un estado de la vida de preferencia a otro, y trata tres principales: la inclinación natural, la costumbre, que crea una segunda naturaleza, y la influencia divina. Todavía reanuda el examen de los estados de vida espiritual con una comparación entre los anacoretas y los monjes sociales, que resuelve en favor de éstos, y otra comparación entre las diversas Órdenes religiosas que hacen vida social. No podemos seguir con mayor detalle el asunto de la obra, que llega hasta subrayar los aspectos más secundarios y los matices más finos de la vida humana. El conjunto es de una grandiosidad impresionante.

12. Modernamente ha visto la luz otro opúsculo de Rodrigo Sánchez de Arévalo que escribió en Segovia o en Burgos hacia 1450 con el rótulo *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios pueros et juvenes* (22). Es un tratado de educación inspirado en modelos clásicos, especialmente en el *De liberis educandis* de Plutarco y en el *De institutione filiae* de San Jerónimo, y esmaltado con abundantes citas de los moralistas paganos y de los Santos Padres. Reviste el mérito extraordinario de ser un tratado de pedagogía prerrenacentista (23) y preludiar las nuevas tendencias sobre la educación, que, medio siglo más tarde, habían de triunfar en España con el *De liberis educandis* de Antonio de Nebrija (1509). En este tratado se hacen visibles, aún más que en los anteriores, las influencias del humanismo, que Ruy Sánchez sorbió tanto en la corte de don Juan II como en las cortes italianas, sobre todo en la del rey Alfonso V en Nápoles. Un manuscrito existente en la biblioteca del Corpus Christi College contiene su correpondencia con Pomponio Leto, Jorge de Trebisonda, Agustín Maffei y otros humanistas italianos. Sánchez de Arévalo vivió en la confluencia de dos épocas; y aunque, por su ideología y formación espiritual, pertenece por completo a la Edad Media, en sus obras se reflejan las nuevas inquietudes características del período de transición que por aquel tiempo había ya empezado en la cultura española.

---

(22) Ha sido publicado por H. KENISTON, *A fifteenht century treatise on Education by bishop Rodericus Zamorensis*, con una notable introducción biobibliográfica, en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, XXXII, 1930, págs. 193-217. Don Anselmo Romero Marín ha publicado una versión castellana del tratado en la revista *Las Ciencias*, Madrid, III, núm. 1, enero-marzo 1936, págs. 205-214, y núms. 3-4, 1939, págs. 564-585.

(23) Véase sobre este punto el estudio de D. JOSÉ LÓPEZ DE TORO, *El primer tratado de pedagogía en España* (*Boletín de la Universidad de Granada*, V, 1933, páginas 259-276; VI, 1934, págs. 153-175 y 361-387, y VII, 1935).

III

## La mística

La literatura mística en Castilla durante el siglo XV. — Traducciones de místicos extranjeros. — Primeras producciones de la mística nacional.
La mística catalana cuatrocentista. — Influencia del cenobio de Montserrat y participación de los medios cortesanos. — Sor Isabel de Villena y su *Vita Christi*.

13. La mística fué uno de los géneros más cultivados durante el siglo XV. En vista de la creciente secularización de la vida pública y de las costumbres privadas por la invasión del clasicismo, el espíritu religioso se refugió en la intimidad de los cenobios, y allí, en la paz del retiro monástico, por contraste con el bullicio y agitación de la vida mundana, floreció otra vez la contemplación mística (24). Ayudó mucho a ello la introducción de obras místicas extranjeras. En 1493 apareció en Sevilla una versión anónima del *De imitatione Christi*, conocido entonces bajo el título distinto *De contemptu mundi*. A fines de siglo, los Reyes Católicos encargaban al franciscano fray Ambrosio Montesinos, que fué más tarde obispo de Sarda en Albania, la traducción de la gran enciclopedia mística *Vita Christi*, de Dionisio el Cartujo (25). Esta traducción inauguraba la asimilación de los místicos alemanes, que, con el cambio de reinado y a favor del creciente intercambio cultural entre España y Alemania bajo la dinastía de los Austrias, había de alcanzar proporciones insospechadas (26).

---

(24) Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927.

(25) Fué editada en Alcalá en 1503.

(26) Sobre este asunto, véase el reciente estudio de Fray Joaquín Sanchís, O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con los místicos de nuestro Siglo de Oro*, en la revista *Verdad y Vida*, Madrid, I, 1943, págs. 707-735, y II, 1944, págs. 66-101, 281-307 y 532-565. La última parte de este estudio interesa, especialmente, en relación con el aspecto aquí indicado.

Los orígenes de la mística nacional, que había de escalar cimas tan altas en el siglo XVI, se remontan al reinado de Juan II. En este tiempo floreció fray Lope Fernández, un monje agustino del convento de Toledo, de quien se conservan manuscritas en El Escorial dos obras notabilísimas, *El espejo del alma* y el *Libro de las tribulaciones*. Contemporánea de fray Lope es la célebre monja Teresa de Cartagena, autora de la *Arboleda de enfermos*, otro manuscrito existente en El Escorial, asimismo inédito. En el reinado de los Reyes Católicos la literatura místico-ascética cobra nuevo vigor y en ella participan el ya citado Ambrosio de Montesinos, quien escribe unas *Meditaciones de San Agustín* originales; fray Íñigo de Mendoza, que compuso la *Vita Christi por coplas* (27); fray Juan de Padilla, imitador de Dionisio el alemán—llamado por esto "el Cartujano"—, de quien es, entre otras obras, el *Retablo de la Vida de Cristo* (1500), y el confesor de los reyes, fray Hernando de Talavera, autor de varios tratados ascéticos.

14. Un fenómeno literario parecido al de Castilla se produjo paralelamente en Cataluña, donde el monasterio benedictino de Montserrat vino a ser el centro propulsor de la literatura mística catalana, sobre todo en tiempo del abad García de Cisneros (28). Desde allí fueron divulgadas las mejores joyas de la mística medieval, ora en sus textos latinos originales, ora en versiones romanceadas, destacando entre todas por su popularidad las obras de los Victorinos y de San Buenaventura; en el mismo siglo XV fueron ya traducidos al catalán el *De quatuor gradibus charitatis*, el *Stimulus amoris*, el *Speculum*, el *Vita Christi*, aparte otras obras de autores menos conocidos (29). Hasta en la corte repercutió esa nueva tendencia de la vida monacal; y fué nada menos que un humanista, Antonio Canals, quien puso en vulgar el *De arrha animae* de Hugo de San Víctor y una *Epistola ad sororem* que se creía entonces de San Bernardo. Otro humanista valenciano, Juan Roiç de Corella († 1500), emprendía, a ruegos de un su amigo caballero de Montesa, la versión de la vasta enciclopedia mística *Vita Christi* (1496) del cartujo Landulfo de Sajonia, que sirvió más tarde de lectura a Santa Teresa de Jesús y al Beato Juan de Ávila; y Miguel Pérez, también desde Valencia, dedicaba a Sor Isabel de Villena su magnífica traducción del *De imitatione Christi*.

La mística catalana no se nutrió solamente de traducciones, sino

---

(27) Editado el año 1482 en Zaragoza por Juan Hurus.

(28) Para la biografía de este abad, castellano de nacimiento, véase el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIX, págs. 228-9.

(29) P. MARTÍ DE BARCELONA, *De codicografía franciscano-catalana*, en *Estudis Franciscans*, 1930, págs. 69-79.

también de obras originales, como el anónimo *Llibre d'amoretes* de un ermitaño de Montserrat, el *Cordial de l'anima* de Bernardo Vallmanya y el *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena, la hija del prócer de las letras castellanas don Enrique, abadesa en un convento de monjas clarisas de fundación real. Esta obra, de una gran exquisitez y muy celebrada en su tiempo, viene a ser un relato amenísimo de los episodios de la vida de Jesús y de su Madre, de corte dramático o novelesco, en el que se introducen a menudo otros personajes secundarios—los ángeles, por ejemplo—y se fingen bellos diálogos; el ambiente, los personajes, la acción y el diálogo están saturados de mística unción, de suerte que a lo largo de sus 290 capítulos el alma se va elevando gradualmente hacia los estados más perfectos de la contemplación divina. Inspirado genéricamente en los temas y en el espíritu de la mística franciscana, el libro de Sor Isabel de Villena carece, sin embargo, de modelo inmediato conocido y acusa una auténtica originalidad en favor de su ilustre autora (30).

---

(30) Ha sido editado modernamente, en tres volúmenes, Barcelona, 1916-18.

## IV

### Apéndice: La filosofía en las concepciones populares

Supersticiones mágicas y astrológicas en la España medieval. — Su introducción en Castilla y en Cataluña. —La alquimia. — Don Enrique de Villena; sus tratados científicos. — La lucha contra las supersticiones; fray Lope de Barrientos. Mitos y leyendas españoles en la Edad Media. — La leyenda de Buda. — La historia del Santo Grial. — El mito de Psyquis y sus dos formas. — Significación filosófica de esas concepciones populares.

15. Brevemente, y a guisa de apéndice al estudio del pensamiento filosófico erudito cristalizado en los textos universitarios de las Facultades de Arte y de Teología o en las obras literarias en vulgar escritas por autores de renombre, cumple hablar de la filosofía divulgada en las capas populares de la Edad Media a través de las supersticiones y de los mitos que florecieron en ella copiosamente. Las primeras (31) fueron introducidas en España por vía oriental a lo largo de los siglos XII, XIII y XIV con las traducciones de obras científicas físico-naturales y de medicina, cuyo asunto se desarrolla de ordinario dentro de un marco de cosmología neoplatónica. El momento culminante de ese acarreo de creencias supersticiosas viene señalado en Castilla por las traducciones de obras astronómicas que ordenó el Rey Sabio, y en Cataluña por las versiones y composiciones de obras médicas y de ciencia natural debidas a la pluma de Arnaldo de Vilanova. Ya hemos visto (32) cómo entre aquéllas las había

---

(31) Sobre el desarrollo de las supersticiones en España durante la Edad Media, véase el cap. VII del libro III de la *Historia de los heterodoxos españoles*, por don M. Menéndez y Pelayo (2.ª edición, tomo III, Madrid, 1918), titulado *Artes mágicas, hechicerías y supersticiones en España desde el siglo VIII al XV;* en especial los §§ III y IV (págs. 347-388) se relacionan con nuestro asunto.

(32) En el capítulo I, § I, núm. 7, págs. 15-16 del tomo I. Sobre los *Lapidarios* medievales, véase M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española,* II, Madrid, 1878, pág. 379; y, asimismo, el artículo de J. H. Nunemaker, *An additional chapter on magic in mediaeval spanish literature,* en *Speculum,* VII, 1932, págs. 556-564.

de astrología judiciaria, otras en que se exponían las virtudes ocultas de las piedras, y otras en que se razonaba la influencia de los seres celestes en los cuerpos sublunares. Por su parte, Arnaldo de Vilanova halla en ese cúmulo de creencias neoplatónicas los fundamentos de su medicina espiritualista a base de ritos de magia y de contramagia, y de fórmulas contra los hechizos y encantamientos (33). Este estado de cosas no fué privativo de España; toda la astronomía y toda la medicina europeas de la Edad Media fueron involucradas en las redes de la superstición oriental (34). Menos unánime fué la aceptación de la alquimia, introducida en Occidente a través de una versión latina sobre el texto árabe de la *Turba Philosophorum*, que debió de ser realizada en Sicilia, o tal vez en España, en el siglo XIII y considerablemente divulgada (35). El cultivo de las ciencias mágicas y astrológicas fué personificado en Castilla en el marqués de Villena don Enrique, a quien en la leyenda oral y escrita se le hace siempre protagonista de manipulaciones de esta índole. Debió de sentir, efectivamente, una gran afición hacia ellas, a juzgar no sólo por su librería, que el rey don Juan II creyó oportuno expurgar, sino además por su original *Tratado de aojamiento o fascinología*, escrito en 1411 (36), en el que estudia las maneras de la fascinación y sus remedios, y por el *Tratado de astrología* (37), en el que estudia minuciosamente las significaciones e influencias de los astros. En Cataluña (38), el rey Pedro *el Ceremonioso* fué el más convencido adherente de las supersticiones fatalistas; en su largo reinado, que abarca una gran parte del siglo XIV, se tradujeron varias de las obras científicas que el Rey Sabio había ordenado verter al castellano y se compusieron *Juys d'astronomia* y *Taules* a granel, cuajadas de predicciones del porvenir. Hasta la demonología llegó a

---

(33) Véase el capítulo V, § III, págs. 215-223 del tomo I.

(34) G. SARTON, *Introduction to the history of science*, vol. II, part. II, London, 1931, pág. 790.

(35) JULIUS RUSKA, *La "Turba Philosophorum"*, en la revista *Investigación y Progreso*, IV, Madrid, 1930, págs. 80-81, y *La participación de España en el desarrollo de la alquimia*, ibíd., VII, 1933, págs. 284-7.

(36) Publicado por primera vez en la *Revista Contemporánea*, núm. 16, correspondiente al 30 de julio de 1876. El señor J. Soler lo editó nuevamente, junto con otros dos tratados, en *Revue Hispanique*, vol. XLI, 1917, págs. 110-214.

(37) Inédito. Transcribió algunos fragmentos el señor F. de Vera en su artículo *El tratado de astrología del marqués de Villena* (*Erudición Ibero-Ultramarina*, I, Madrid, 1930, págs. 18-67). Véase, además, el reciente estudio de D. JOSÉ M.ª MILLÁS VALLICROSA, *El "Libro de Astrología" de don Enrique de Villena* (*Revista de Filología Española*, XXVII, 1943).

(38) Sobre la astrología en Cataluña en tiempo del rey Pedro IV, véase AGUSTÍN CALVET, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelona, 1914, páginas 174-6.

contar prosélitos, según cuenta el inquisidor Eymerich, quien mandó quemar en Barcelona un libro para invocación de los demonios, rotulado *Liber Salomonis*, que contenía en siete partes sacrificios, oraciones, oblaciones y nefandas consultas a los demonios; su autor pudo ser un neófito de la Orden de Predicadores, de nombre Raimundo de Tárrega, a quien por una extraña mixtificación de personajes alguien confundió más tarde con Ramón Lull.

No faltaron en los siglos medievales valientes impugnadores de esas varias supersticiones. Fueron, por lo general, hombres eclesiásticos de formación netamente europea, a cuya perspicacia no escapó la irreductible antítesis entre la metafísica oriental y la dogmática cristiana. El punto crítico en el que se produjo el choque de ambas tendencias fué la afirmación de la libertad humana, cuya existencia resulta inconciliable con el hado y la predestinación. De aquí que abunden tanto en los siglos XIII al XV los tratados *De casu et fortuna* o *De praedestinatione* de autores eclesiásticos. Uno de los primeros debió de componerlo el ya citado obispo de Jaén San Pedro Pascual, quien, por vivir en inmediato contacto con el mundo oriental, debió de experimentar a lo vivo la apuntada antítesis (39). Otros escribió fray Lope de Barrientos, el adversario intelectual de don Enrique de Villena e inquisidor de sus libros (40). Pero la magna obra de inventario y condenación de las hechicerías, artes mágicas, supersticiones astrológicas, prácticas de alquimia, etc., se debe a la pluma del inquisidor catalán Nicolás Eymerich, quien, en su *Directorium inquisitorum*, se convirtió en tronante portavoz de la ortodoxia eclesiástica frente a cualesquiera desviaciones de la creencia; esta obra fué acogida durante unos siglos en Europa como el santo y seña de la cruzada inquisitorial contra brujas, demonios y endriagos, que pululaban más o menos disimuladamente por entre las capas del bajo pueblo.

16. La otra forma de la creencia popular se concreta en los mitos poéticos, de origen oriental unos y nórdico otros, que se divulgan por Europa con las novelas simbólicas del ciclo árabe o con las leyendas del ciclo caballeresco. Una de las más popularizadas fué la leyenda de Buda (41), que se cree introducida en Occidente por San Juan Damasceno

---

(39) Se titula *Libro contra las fadas et ventura et oras minguadas et signos et planetas*; véase M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, cap. citado, pág. 351. La significación antimusulmana de San Pedro Pascual ha sido precisada en el capítulo I, § III, núm. 17, pág. 52 del tomo I.

(40) Véase M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *ibid.*, págs. 374-7, y la monografía del P. LUIS G. ALONSO GETINO, O. P., *Vida y obras de fray Lope de Barrientos*, en *Anales Salmantinos*, I, Salamanca, 1927.

(41) GERHARD MOLDENHAUER, *Die legende von Barlaam und Josaphat auf der*

y bajo el nombre de Barlaam y Josafat fué conocida en España por lo menos desde mediados del siglo XIII a través de manuscritos latinos de la historia y de otros textos diversos que la incorporaron; entre éstos, hemos citado ya la *Historia del caballero Cifar* y el *Libro de los Estados* de don Juan Manuel (42). En el siglo XV el texto latino fué vertido tres veces al castellano, dos al portugués y una al catalán. La historia legendaria de Buda, adaptada al sentido cristiano, describe la progresiva conversión al ascetismo de un príncipe heredero a quien la experiencia de la vida descubre sus miserias (enfermedad, vejez, muerte); encierra, pues, una profunda significación moral.

Otra de las concepciones populares en España fué la tradición del Santo Grial, que, aun siendo de origen iranio, fué introducida en Francia en el siglo XII y divulgada por toda Europa en la versión de Wolfram von Eschenbach (43). El argumento se reduce, en síntesis, a que Parsifal, rey del templo del Santo Grial, situado en los confines "de España" (44), donde se guarda la copa de sangre de Jesús crucificado que José de Arimatea recogió de su costado rasgado por la lanza, falta al juramento de su Orden seducido por los encantos de Elsa y pierde el divino tesoro, que rescatará Lohengrin, su hijo, insensible a todas las tentaciones. El desarrollo de la acción y el papel de los personajes no siempre coinciden en las diferentes versiones de la leyenda (45). Su sim-

---

*iberischen Halbinsel,* Halle, 1929, y *De los orígenes de la leyenda de Barlaam y Josafat en la literatura española,* en *Investigación y Progreso,* I, núm. 8, noviembre de 1927.

(42) Véanse, respectivamente, el capítulo I, § I, núm. 11, págs. 32-33 del tomo I, y el capítulo XXV, § I, núm. 13, págs. 518-20 del presente tomo.

(43) Sobre los orígenes de la tradición del Grial y su introducción en Europa, pueden consultarse: WOLFGANG GOLTHER, *Parzival und der Gral in der Dichtung des Mittelalters und der Neuzeit,* Stuttgart, 1925; FRIEDRICH VON SUHTSCHECK, *La traducción del poema de Parsifal de Wolfram von Eschenbach,* en *Investigación y Progreso,* V, 1931, págs. 166-7; y OTTO RAHN, *Kreuzzug gegen den Gral,* Freiburg, 1933.

(44) Sobre la tradición española del Santo Grial existe una copiosa literatura, de la que citaremos las muestras más importantes: A. BONILLA Y SANMARTÍN, *Las leyendas de Wagner en la literatura española,* Publicaciones de la Asociación Wagneriana de Madrid (hacia 1914); MANUEL ABRIL, *La filosofía de Parsifal,* con prólogo del doctor Bonilla, en la misma serie, 1914; K. PIETSCH, *Spanish Grail Fragments,* textos y comentario, Chicago-Illinois; P. BOHIGAS BALAGUER, *Los textos españoles y gallego-portugueses de la demanda del Santo Grial,* Publicaciones del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1925; J. SANCHÍS SIVERA, *El Santo Grial,* Valencia; D. S., *El Santo Grial en Aragón,* en la revista *Aragón,* VII, 1931, número de enero y sigs.; y V. CRESCINI E V. TODESCO, *La versione catalana dell' Inchiesta del San Graal,* Publicaciones del "Institut d'Estudis Catalans", Barcelona, 1917.

(45) Existen, por lo menos, cuatro tradiciones españolas del Grial: dos referentes al Cáliz de la Santa Cena, que se guarda, según unos, en Almería, y, según otra versión, en la catedral de Valencia; y otras dos que localizan el castillo de la

bolismo, harto transparente, está enlazado con ideas básicas de la moral religiosa: el pecado, la expiación, la redención, el valor moral de la pureza, etc.

El doctor A. Bonilla y Sanmartín estudió con singular cariño la introducción y desarrollo en la literatura castellana del mito de Psyquis, que deriva de uno de los relatos insertos por Apuleyo en el *Asno de Oro* (46). El mito de Psyquis hace su aparición en la Edad Media española bajo dos formas: la *Historia del conde Partinuplés,* a quien una emperatriz de Constantinopla desposó con procedimientos de hechicería bajo promesa de que no debía de mirarla al rostro a clara luz, y, roto el juramento, se deshizo el encantamiento; y la bellísima leyenda del *Caballero del Cisne,* inserta en los capítulos 47 a 188 del libro I de la *Gran Conquista de Ultramar,* que narra la historia de la infanta Isonberta y el conde Eustacio, a quienes les nacieron siete hijos, víctimas de la mala voluntad de la condesa madre, y el más mozo, tras una serie de proezas, casó con la duquesa de Bullón bajo idéntico juramento y con idéntico resultado que en la anterior leyenda. Un examen de la misma descubre fácilmente la doctrina moral de que la felicidad humana está siempre pendiente del hilo de una circunstancia insignificante. Para el doctor Bonilla, sin embargo, se encierra todavía en el mito de Psyquis un simbolismo más profundo: el del conocimiento de la Esencia, que constituye el problema eterno de la Filosofía. "La Ciencia humana es una verdadera Ignorancia; lo que más nos importa saber, eso es lo que desconocemos. Pero hay un consuelo: el que más lucha por salir de la Ignorancia, es el que más merece la Verdad, aunque no penetre jamás en sus dominios. Psyquis buscó a Cupido; si no hubiera sufrido por buscarle, no habría logrado el Amor y la Inmortalidad" (47).

---

Orden de los Caballeros del Grial en San Juan de la Peña y en Montserrat, respectivamente. La tradición almeriense está hoy abandonada. Las tradiciones catalana y valenciana se han formado modernamente, según demostró el profesor Heinermann, de Münster, en unas documentadas conferencias dadas en España a fines de 1941. La tradición más antigua es la aragonesa; de San Juan de la Peña pudo provenir el Cáliz conservado en Valencia.

(46) A. Bonilla y Sanmartín, *El mito de Psyquis. Un cuento de niños, una tradición simbólica y un estudio sobre el problema fundamental de la filosofía,* Barcelona, "Biblioteca de Escritores Contemporáneos", 1908.

(47) Bonilla, *ob. cit.,* págs. 266-7.

# CAPÍTULO XXVIII

## LOS ALBORES DEL RENACIMIENTO

### I

### LAS NUEVAS VERSIONES EN ROMANCE

Características generales del Renacimiento. — La renovación filosófica y su alcance. — La introducción del Renacimiento en España. — La corte literaria de don Juan II. — La disputa de Alonso de Cartagena con el Aretino. —Alonso de Cartagena, considerado como traductor.

Versiones de Séneca. — Consideración especial de las de Alonso de Cartagena y Fernán Pérez de Guzmán. — Versiones de clásicos cristianos y de obras medievales. — Versiones de Platón. — Pedro Díaz, considerado como traductor. — Versiones de Aristóteles. — El príncipe de Viana y su traducción de las *Éticas*.

La corte literaria de los reyes de Aragón. — Versiones catalanas en tiempos de Pedro IV y de Martín I *el Humano*. — La corte literaria de Alfonso V *el Magnánimo*.

1. El Renacimiento irrumpe en la Historia en forma de una revolución en las maneras del pensamiento y de la vida, que adopta por lema la vuelta al buen gusto. En esta actitud, que le caracteriza básicamente, se dibujan a la vez un movimiento de repulsa por la Edad Media y otro de aproximación a la Antigüedad. En lo literario, el Renacimiento estriba en un esfuerzo por introducir la belleza en la expresión mediante la imitación formal de los clásicos griegos y latinos. La ocasión para este gran movimiento de ideas, que, iniciado en Italia en el siglo XIV, se difundió rápidamente por Europa a todo lo largo del siglo XV, ha sido el entusiasmo y la admiración suscitados por el nuevo conocimiento de las obras literarias de los antiguos, desenterradas de los archivos y bibliotecas monacales o importadas del Oriente bizantino por conductos diversos. La reve-

lación del mundo clásico constituyó ahora, como ya antes en el siglo XIII, un revulsivo para la conciencia europea, que se sintió agitada por un irreprimible sentimiento de simpatía hacia la cultura antigua. Pero, a diferencia del siglo XIII, Europa experimentó en el XV un auténtico Renacimiento, toda vez que la Antigüedad le fué revelada, no parcialmente y tamizada a través de otras culturas (persa, siria, egipcia, árabe o hebrea), sino directamente en la gran masa de sus tesoros. Poetas y dramaturgos, gramáticos y retóricos, historiadores y filósofos fueron ahora conocidos en sus textos originales, libres de toda suerte de mixtificaciones.

La corriente renacentista se inaugura con la difusión en gran escala de los textos clásicos latinos, así paganos como cristianos; las obras de Cicerón y Séneca, de Salustio y Tito Livio, de Virgilio y Ovidio, de Lactancio y San Jerónimo corren de mano en mano y son ávidamente leídas y comentadas. Sigue a esta primera fase del movimiento la difusión de las obras de los autores griegos antiguos a través de versiones latinas realizadas al estilo clásico; una selección de helenistas de gusto refinado vierten en latín pulcro las epopeyas de Homero y los diálogos de Platón, las historias de Jenofonte y los textos filosóficos de Aristóteles, las cartas de San Basilio y los tratados de Orígenes, con el principal objeto de hacer accesibles sus bellezas literarias a todo el mundo culto. Los autores de las nuevas versiones reivindican su excelencia frente a las escasas traducciones medievales, a las que motejan de "bárbaras", por su mejor conocimiento del latín y la mayor fidelidad a sus modelos, así en la forma como en el fondo; a esta pretensión, los medios teológicos, más aferrados a la cultura tradicional, oponen una defensa de las versiones en uso, y se entabla entonces la primera escaramuza, en que la victoria se inclina decididamente del lado de los renacientes. Pero el Renacimiento no había llegado con esto sino a la mitad del camino que tenía que recorrer. Pronto a las versiones latinas de obras clásicas, y a sus imitaciones que en seguida cundieron, se juntaron o sucedieron las versiones e imitaciones romanceadas, en un prurito insaciable de llevar las bellezas descubiertas en los autores antiguos hasta su difusión extrema; y ya no sólo los textos latinos originales o traducidos del griego o imitados, sino aun los textos en toscano o en francés o en otra lengua vulgar, fueron adaptados cuidadosamente a los respectivos romances nacionales. En el fondo de este hecho alentaba la aspiración al ennoblecimiento de las literaturas populares europeas, en términos que su cultivo gramatical y artístico no desdijera del del latín, idioma que empezaba a flotar como una supervivencia en la conciencia de la nueva Europa. Nada tiene de extraño que el Renacimiento, iniciado como un retorno a los idiomas clásicos frente al

latín bárbaro de la Edad Media, acabara en una lucha por la suplantación del latín a favor de las lenguas habladas en los diversos pueblos de la Europa culta.

Pese a su carácter predominantemente formal, el Renacimiento europeo tomó una amplitud y profundidad considerables, que acabaron por determinar algunos cambios en el pensamiento de la época. El más visible consiste en la subversión de la jerarquía establecida por la Edad Media entre las diversas esferas del saber. Los medios renacentistas experimentan un creciente desapego por la teología y la dialéctica escolásticas, que habían detentado la hegemonía científica en los siglos anteriores, y realzan frente a ellas las otras disciplinas liberales caídas en inferioridad por el abuso de ambas. El cultivo de las humanidades se centra en la gramática y en la retórica; y, rechazada la lógica escolar al uso, se busca una nueva dialéctica de tipo asimismo gramatizante y retorizante. El complemento a las humanidades lo constituye la enciclopedia científica, que abarca los conocimientos sobre el mundo real. Tal vez el sentido más profundo de la revolución renacentista se concreta en esa exaltación del saber profano, que acabará por originar en el siglo XVI una nueva ciencia y en el siglo XVII una nueva filosofía.

2. Como era de esperar, este nuevo avance de las letras profanas se insinúa en España un poco al margen de las instituciones universitarias, celosas guardadoras del saber eclesiástico. Bien es verdad que, en Castilla sobre todo, fueron algunos insignes teólogos quienes sembraron los gérmenes del clasicismo, y fué posiblemente un cardenal, luego Papa—Pedro de Luna—, quien a fines del siglo XIV prendió en el ambiente escolar salmantino la afición a las letras antiguas (1), en la que aquella Universidad había de aventajar muy pronto a todas las demás de Europa. Y fueron dos obispos educados asimismo en Salamanca, Alfonso de Madrigal (2) y Alfonso de Cartagena, los introductores y más tempranos adeptos de la nueva corriente mundial. Tal vez a esta circunstancia se deba que el Renacimiento español ostentara un matiz marcadamente religioso y se mostrara poco permeable a las infiltraciones del paganismo que tanto estrago causaron en Italia y otros lugares de Europa. Por lo demás, pese a esta inicial intervención de los teólogos, el movimiento renacentista tomó cuerpo, no precisamente en los recintos de las Universidades, y aún menos en las escuelas de los conventos, sino en las cortes de los reyes

---

(1) Véase el capítulo I, § IV, núm. 20; pág. 59 del tomo I.

(2) Sobre Alfonso de Madrigal y su prerrenacentismo, véase lo dicho anteriormente en el capítulo XXVI, § II, núms. 8 y sigs., págs. 545 y sigs. del presente tomo.

y de los magnates, que desde los tiempos de Fernando III, *el Santo,* y de Jaime I, *el Conquistador,* venían siendo el fermento activo de la cultura profana en lengua vulgar (3). También en el siglo XV las cortes reales de Castilla y Aragón, y en menor medida la de Navarra, se pusieron a la cabeza del movimiento renacentista; y fueron los reyes Juan II, Alfonso V y Carlos III, *el Noble,* seguidos de cerca por una pléyade de magnates ilustres, como el marqués de Santillana, el señor de Batres, el conde de Haro, el duque de Béjar y otros más, quienes acogieron con viva simpatía las nuevas auras venidas de Italia y las difundieron por todos los ámbitos del territorio español (4).

Aunque, al parecer, el Renacimiento alboreó más pronto en Cataluña y Aragón, su influencia fué más vasta y duradera en Castilla, a cuya cultura aportó transformaciones decisivas. Cronológicamente, el renacimiento castellano empieza en el reinado de Juan II (1406-1454), monarca muy dado a la lectura de obras de filosofía y de poesía, y toma su ocasión de embajadas eclesiásticas y diplomáticas confiadas por el rey. Entre las primeras cabe mencionar especialmente las comisiones de obispos y teólogos que asistieron a los Concilios de Constanza (1414-1418), Basilea (1431) y Florencia (1438-1445); y, entre las segundas, las frecuentes legaciones de eclesiásticos o seglares enviados a Italia para gestionar asuntos en la curia romana o en las cortes de los príncipes. La prolongada permanencia en dichas ciudades de esos enviados extraordinarios, que solían reclutarse entre las personas más cultas del país, deparóles la oportunidad de entablar relación y anudar amistad con sabios italianos inficionados de renacentismo; de regreso a España, aquellos comisionados dieron a conocer en las peñas literarias de la corte las novedades traídas del extranjero, e hicieron partícipes de sus nuevas amistades a otras personas cultas. Seguramente a través de tales intermediarios, el propio don Juan II llegó a trabar contacto con algunos grandes renacentistas, entre ellos Leonardo Bruni de Arezzo, de quien consta que dirigió al rey varias cartas sobre temas literarios (5).

3. Uno de esos embajadores de Juan II, que jugó un papel preponderante en la introducción del renacentismo, fué el ya citado Alonso García de Cartagena o, por otro apellido paterno adoptivo, Alonso de Santa María (1384-1456). Nacido en el seno del judaísmo, se convirtió a la fe cristiana juntamente con su padre Salomón Levi, quien tomó en el bau-

---

(3) Véase el capítulo I, §§ I y II, en el tomo I.

(4) Véase, anteriormente, el capítulo II, núms. 10-12, págs. 87-97 del tomo I. Sobre el mismo asunto, consúltese a A. FARINELLI, *Italia e Spagna,* Torino, 1929.

(5) M. DE PUYMAIGRE, *La cour littéraire de don Juan II,* 2.ème ed., París, 1890.

tismo el nombre de Pablo de Santa María y, andando el tiempo, acabó por ser una figura eminente de la Iglesia española, a saber: obispo de Burgos y autor de una famosa obra de controversia antijudaica (6). Su hijo Alonso abrazó la carrera eclesiástica; y, después de cursar estudios en San Pablo de Burgos y en la Universidad de Salamanca, ocupó elevados cargos en las catedrales de Compostela y de Segovia. En 1321 obtuvo el deanato de Burgos, en cuyo obispado sucedió a su padre fallecido catorce años después. Desde 1420 el rey Juan II le confió varias misiones diplomáticas; la de mayor duración fué, sin duda, la delegación para el Concilio de Basilea, con ocasión de la cual residió en varios países de la Europa central y meridional por espacio de seis años. Alonso de Cartagena nos cuenta en el prólogo de uno de sus escritos que, hallándose de embajador "en el último confín de Occidente" (Portugal), trabó amistad con algunos doctos que habían estudiado el derecho en Bolonia, quienes le alabaron la cultura clásica del Aretino y le mostraron unas traducciones suyas de Esquines, de Demóstenes y de San Basilio de una elegancia tal que le parecieron comparables al estilo de Cicerón. Cuatro años después, con ocasión de invernar la corte real en Salamanca, asistió a las tertulias de literatos que se reunían por las noches, a las que raras veces dejaba de acudir Fernán Pérez de Guzmán. Una noche en que, como otras tantas, se habló de moral, un sobrino de Pérez de Guzmán exhibió en la tertulia un manuscrito de la reciente versión latina de la *Ética a Nicómaco*, publicada por el Aretino. Tanto como le gustó el texto de la versión, le disgustó el prólogo del traductor; y decidió allí mismo rebatirlo con un escrito suyo, que debió de ser compuesto en Salamanca por el otoño de 1430. De este hecho toma su origen uno de los más resonantes episodios que señalan la introducción del Renacimiento en España, es a saber: la disputa entre Alonso de Cartagena y el Aretino (7).

El prólogo puesto por Leonardo Bruni de Arezzo a su versión latina de la *Ética a Nicómaco,* terminada en 1418 (8), fué a la sazón considerado, en efecto, como el manifiesto del naciente humanismo en punto a las traducciones; y, en torno a él, se agruparon en bandos los partidarios y los

(6) Véase el capítulo I, § III, núm. 16, pág. 50 del tomo I; y, sobre todo, el cap. XI de la obra reciente del P. Luciano Serrano, *Los conversos don Pablo de Santamaría y don Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942.

(7) A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* — V. *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino,* publicado en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* vol. XX, cuad. 5, págs. 129-210.

(8) Sobre el humanista Leonardo Bruni y sus escritos filosóficos, puede consultarse la obra de H. Baron, *Lionardo Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften. Mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe,* Leipzig, 1928.

adversarios de la nueva tendencia (9). En él afirmaba Bruni que su traducción de la *Ética* nicomaquea podía considerarse la primera, porque la utilizada hasta entonces no merecía el nombre de tal; antes bien, por sus barbarismos e inelegancia, resultaba indigna de Aristóteles y de los contemporáneos. Dos reproches principales dirigía al antiguo traductor, que era un fraile dominico (Guillermo de Moerbeka): el uno, filológico, y el otro, filosófico. Ante todo, le acusaba de no conocer a fondo ni el griego ni el latín, por lo cual había omitido unas cosas, había trocado otras, había cometido infinidad de barbarismos que afeaban el texto latino y había escrito, en fin, descuidadamente y sin estilo, muy al revés de cómo escribiera Aristóteles. En lo filosófico equivocó a menudo nombres y conceptos, según demuestra Bruni con abundantes ejemplos, como el uso de *bonum,* por *honestum;* de *delectatio,* por *voluptas;* de *tristitia,* por *dolor;* de *malitia,* por *vitium;* etc. Por todo lo cual, Bruni se había decidido a emprender una nueva versión, haciendo tabla rasa de la antigua. El propósito se logró plenamente, pues, apenas aparecido el nuevo texto, se difundió con rapidez y suplantó al antiguo; siete años después, en algunos centros escolares de Italia era utilizado en la enseñanza de la filosofía moral. En España tardó todavía un lustro en ser conocido, ya hemos visto en qué ocasión.

La censura de Alonso de Cartagena al prólogo del Aretino se concretó en una carta dirigida a un "*optimus vir Ferdinandus*", que, según todas las apariencias, cabe identificar con Fernán Pérez de Guzmán, su íntimo amigo y discípulo. Tras un prólogo, que hemos ya extractado, donde Alonso expone cómo conoció las versiones latinas de Leonardo Bruni, la carta se desenvuelve en diez capítulos, de los cuales los tres primeros tratan el asunto en términos generales, los seis siguientes entran en cuestiones de detalle y el último saca la conclusión del escrito. En la parte general, Alonso confiesa no saber el griego, por lo cual, en lo tocante al original habrá de confiar en la buena fe del traductor; no obstante, acomete la defensa de la versión antigua, que, contra el parecer de Bruni, atribuye falsamente a Boecio. De ella afirma que, lejos de ser oscura, es precisa y nada difusa y sólo contiene los helenismos indispensables a título de términos técnicos con arreglo al criterio constante de los doctos. Justifica seguidamente en detalle la tarea filológica del antiguo traductor, y se detiene aún más en su justificación filosófica, para la que, recha-

---

(9) M. GRABMANN, *Eine ungedruckte Verteidigungschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Leonardo Bruni,* inserto en *Festschrift Hertling,* Freiburg, 1913, págs. 133-142. El autor del referido escrito es el italiano Baptista de' Giudici.

zando la autoridad de Cicerón y de Séneca en materias de moral, apela a simples argumentos de razón. La conclusión de la carta se concreta en que los reproches de Bruni a la traducción antigua son injustificados, por lo que no hay inconveniente en seguir utilizándola, a reserva de aclararla en algunos de sus pasajes con la versión moderna.

La discrepancia entre el Aretino y Alonso de Cartagena hubiera acabado ahí, a no ser que éste dió a conocer su escrito en Basilea al obispo de Milán Francesco Piccolpasso, quien se lo envió inmediatamente a Bruni. Con tal motivo, Bruni dirigió varias cartas a Piccolpasso en las que trata o alude al escrito redactado por Alonso. En la primera, que lleva fecha de 15 de octubre de 1436, le participa haber recibido dicho escrito y recoge varios de los extremos tratados por Alonso, en quien alaba la sed de saber y la erudición, pero censura la superficialidad y la omnisciencia. En especial, le ataca por haberse entrometido en una cuestión para la cual está impreparado, por ignorar el griego; y así, dice que, en vez de impugnarle con razones, se ha visto obligado a atacarle con piedras. Aunque Bruni creyó amistoso el tono de su carta, Alonso se quejó del trato recibido a su amigo Piccolpasso en una carta hoy perdida, pero cuya existencia consta por alusiones de otras posteriores. Entre tanto, terciaron en la disputa otros humanistas, a quienes la divulgación del escrito de Alonso causó honda emoción. El más apasionado, Pier Candido Decembri, famoso por sus traducciones de Platón, se descolgó con una fuerte invectiva contra Alonso, que Piccolpasso tomó a mal, por lo que Decembri, en una nueva carta al arzobispo, rectificó los conceptos molestos de la anterior y presentó sus excusas. Al propio tiempo, deseoso de que Bruni conociera la defensa que de su actitud había hecho, y a falta de relación personal con él, se dirigió a otro humanista amigo suyo, Poggio, a la sazón en Bolonia, le envió el escrito de Alfonso de Cartagena con el suyo de réplica y le rogó que transmitiera ésta a Bruni para su conocimiento. Poggio cumplió, efectivamente, el encargo en carta fechada a 12 de abril de 1437, que acompañaba los dos escritos, y hacía observar la diferencia de tono entre ambos, si bien disculpaba a Decembri por lo simpático de su gesto y la justicia de la causa que defendía. A consecuencia de este intercambio epistolar, Leonardo Bruni se resolvió, en el segundo semestre de 1437, a enviar una segunda carta a Piccolpasso, en la que manifiesta haber recibido las varias cartas aquí referidas y estar agradecido a Decembri por su inesperada apología. De paso, insiste en su actitud a propósito de la cuestión suscitada por Alonso, de quien se considera separado por un abismo, y resume sus capitales diferencias con él en las siguientes afirmaciones: *a*) No admite, contra el parecer de Alonso, que

sea lícito opinar de la bondad de una traducción, sin conocer el original. *b*) La traducción suya da nada más lo que Aristóteles escribió, no lo que quiso decir. *c*) Insiste en negar cultura filosófica y humanística a los juristas, defendidos por Alonso; y *d*) Repudia, también contra el parecer de Alonso, toda suerte de helenismos y barbarismos en el texto latino. A seguida, se justifica ante Piccolpasso de su "*inhonestas scribendi*", protesta que no quiso molestar a Alonso en su primera carta, a pesar de que también él se pudo dar por molesto, le dedica nuevos elogios y aun le excusa, entre irónico y benévolo, por su condición mezclada de jurista y filósofo y por la lejanía geográfica de España. Con esta nueva réplica de Leonardo Bruni quedó propiamente cerrado el debate, aunque no terminada la correspondencia con Alonso, que evolucionó a partir de esta fecha de una manera singular. En el ánimo de Bruni, herido en su amor propio, debió, no obstante, hacer mella la seriedad y la buena fe de Alonso; hasta tal punto, que en una carta posterior a Piccolpasso del año 1439, con ocasión de quejarse de un adversario estúpido de quien se había visto injuriado, le recordaba, por contraste, la cortesía de Alfonso de Cartagena. Se nota claramente que la polémica, lejos de separar a ambos ilustres hombres de letras, los había aproximado; y así, no nos sorprenderá saber que Alonso ha escrito, después de su primera carta a Bruni, otra para rogarle que le enviase todas sus obras. Bruni contestó a tan amistoso requerimiento en términos muy finos, y para cerciorar a Alonso de cómo siempre pensó honrosamente de su persona, le incluyó un largo extracto de la carta enviada a Piccolpasso en 1437. Por su parte, Alonso había sido ganado plenamente a la causa del renacentismo por Bruni, a quien colmó de elogios en una *Carta sobre la caballería* escrita al marqués de Santillana en 17 de marzo de 1444, ocho días después de la muerte de su antiguo adversario, que aún ignoraba.

Este interesante episodio de los comienzos del Renacimiento castellano, tan instructivo desde varios aspectos, permite seguir la evolución ideológica de Alfonso de Cartagena desde su inicial actitud reaccionaria en torno al punto concreto debatido, que tan mala fama le valió entre los renacentistas extranjeros, y su actitud final de plena devoción a Bruni. Aquélla hay que considerarla como un resabio de su educación eclesiástica; ésta, como un fruto sazonado de su progresiva conversión al humanismo. En el haber de Bruni cabe anotar que haya visto claro desde un principio el sentido exacto de ese conflicto surgido entre la cultura teológica tradicional y la nueva cultura clasicista. La tesis capital del escrito de Alfonso de Cartagena se reducía, en efecto, a la defensa de una tradición: ponía a salvo la autoridad de Boecio en materias filo-

sóficas por encima de las nuevas autoridades de Séneca y Cicerón; consideraba intangible la terminología escolástica al uso, frente a las innovaciones introducidas por el Aretino, y mantenía la integridad de la doctrina medieval ética y política, notoriamente peripatética, hasta —¡oh paradoja!—frente al mismo Aristóteles. "*Non debemus*—escribía—*quid Aristoteles dicat attendere, sed quid consonet morali philosophiae; nam nec Aristoteles ipse tamquam princeps philosophiam nobis tradidit neque tamquam potestatem habens, sed potuit et ipse aberrasse.*" Por lo demás, el mismo Alfonso de Cartagena era un convencido aristotélico, y así lo demuestran un sinnúmero de doctrinas de detalle incluídas en su alegato contra Bruni, tales como la de los actos morales y las virtudes (cap. VI), la distinción entre *delectatio* y *voluptas* (cap. VII), entre dolor y tristeza (cap. VIII) y entre *vitium* y *malitia* (cap. IX), la relación entre felicidad y deleite (cap. VII) y otras muchas. También, en los dos sermones que pronunció en Basilea el año 1437 en honor de Santo Tomás de Aquino y en la fiesta de Todos los Santos (10), con citas de Aristóteles desarrolla la doctrina del fin ético de la sociedad humana y aclara el significado de los términos "monarquía", "aristocracia", "oligarquía" y "policía". Antepone la autoridad del Estagirita a la de los moralistas romanos, Séneca y Cicerón inclusive; y de Cicerón opina que, aun cuando excelente orador y literato, en las cuestiones de filosofía moral y política se queda a flor de piel, por no haber leído o no haber entendido suficientemente al gran pensador griego. A Séneca le aprecia más, pero todavía halla en él un cierto esquematismo en la inquisición de los problemas científicos y una cierta impropiedad en la discusión y exposición de los asuntos; Alonso de Cartagena quiere que la elegancia se subordine en todo caso al rigor científico, sin supeditar jamás éste a aquélla.

4. Al mismo asunto que el escrito contra Bruni de Arezzo se refiere otra composición de Alonso de Cartagena en lengua vulgar, intitulada *Declinaciones sobre la trasladacio de las Ethicas,* que todos los biógrafos mencionan, aun cuando nadie la ha visto (11), a excepción de Diego Rodríguez de Almella, familiar del obispo y autor del *Valerio de las Historias* escrito dieciséis años después de la muerte de Alonso en 1456. Tam-

(10) El segundo está inédito. El primero fué publicado por el P. F. Blanco García, con arreglo a un manuscrito existente en El Escorial, en la revista *La Ciudad de Dios,* vol. XXXV, 1894.

(11) Es dudoso que las *Declinaciones*—o *Declamaciones,* según otros—constituyan una obra distinta del escrito contra Bruni que acabamos de extractar. Podrían ser, simplemente, su versión castellana. Birkenmajer (ob. y lug. cits.) afirma rotundamente la diversidad de ambas obras, pero la mayoría de los autores se inclinan a identificarlas.

bién se dice en esta obra que Alonso "tornó de latín en nuestra lengua vulgar doce libros de Séneca...", en lo cual se nos revela la otra faceta, netamente humanista, de tan preclaro escritor. La noticia es rigurosamente exacta, pese a la reciente negativa de A. Birkenmajer. El manuscrito de esta traducción se conserva, en efecto, en la biblioteca de la Universidad de Salamanca y data del siglo XV (12). Otro ejemplar, que perteneció al marqués de Santillana, existe hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (13). Encabeza el manuscrito un prólogo dirigido al rey don Juan II, y sigue el texto castellano de las siguientes obras: *De la vida bienaventurada,* libros primero y segundo *De la providencia divinal,* libros primero y segundo *De la clemencia,* a los que antecede otra dedicatoria a don Juan II alusiva al perdón de Segovia; el libro *De las siete artes liberales,* en cuya glosa se alude a la educación recibida por el rey y a los estudios del príncipe don Enrique; el *Libro de amonestamientos e dotrinas;* el libro *De remedios contra adversa fortuna* (14); el libro *De las quatro virtudes cardinales,* que Alonso reputaba el de mayor enjundia filosófica de su autor, y las *Declamaciones* y *Sentencias con sus glosas,* que son obra de Marco Anneo Séneca, atribuída durante largo tiempo a su hijo. Tal vez en el número de doce contó Almella la *Breve copilación de algunos dichos de Séneca* que Alonso de Cartagena compuso expresamente para el rey; y quién sabe si es también del obispo una de las dos traducciones que se hicieron en el siglo XV de los *Proverbios de Séneca llamados vicios y virtudes,* una obra que nada tiene que ver con Séneca, pero que bajo el aval de su nombre gozó a la sazón de extraordinario crédito. Ni se limitó Alonso a la tarea de traductor; antes bien, en el mismo manuscrito exornó los textos de Séneca con glosas, que desgraciadamente permanecen inéditas, al igual que la versión. La noticia transcrita basta, sin embargo, a subrayar el mérito de Alonso en dos aspectos importantes: ante todo, por la circunstancia de traducir directamente del latín al estilo de los humanistas italianos y a diferencia de la mayoría de los otros traductores españoles del siglo XV; y, sobre todo, por haber osado el primero entre los literatos castellanos verter las obras de un moralista pagano, siquiera se tratase de un pensador español y tan afín al cristia-

(12) R. BEER, *Handschriftenschätze Spaniens,* Viena, 1894, en el artículo sobre la Universidad de Salamanca.

(13) MARIO SCHIFF, *La bibliothèque du marquis de Santillana,* París, 1905, páginas 124-131.

(14) El texto de este libro en la versión de Alonso de Cartagena ha sido publicado por RAMÓN F. PONSA en la revista *Escorial,* X, núm. 27, Madrid, enero de 1943, págs. 73-82.

nismo como Lucio Anneo Séneca. Esta afición senequista, que abrió hondo surco en el renacimiento de las letras castellanas, posiblemente fué contagiada al ambiente universitario salmantino por la influencia enorme que en él ejerció don Pedro de Luna (15); allí pudo recogerla y compartirla Alonso de Cartagena. Por lo demás, la exaltación de Séneca, si bien no en tanto grado como en Castilla, es un rasgo común a todo el Renacimiento europeo (16).

5. Junto con Séneca, compartió las preferencias de don Alfonso de Cartagena otro clásico latino asimismo muy divulgado en el Renacimiento, Marco Tulio Cicerón, de quien tradujo dos escritos filosóficos, a saber: el *De officiis* y el *De senectute*, y, además, la *Rhetorica* y alguna pieza oratoria. Empezó a verter el primero durante su permanencia en tierras portuguesas, a instancia de Juan Alfonso de Zamora, secretario del rey y compañero suyo de embajada, y terminó en 10 de enero de 1422 en Montemayor, donde se hallaba a la sazón acompañando al rey de Portugal. Dedicó la traducción a Juan Alfonso, quien correspondió a la fineza con un escrito de respuesta. A estos dos documentos literarios que preceden al texto castellano, Alfonso de Cartagena añadió un estudio sobre el plan y desarrollo doctrinal del *De officiis*. La traducción no es muy literal, como ocurre siempre con las traducciones de Alfonso de Cartagena, quien no siente ahora reparo en confesar que traduce más el pensamiento que la letra de Cicerón. La versión fué impresa más adelante con otra del *De senectute*, a la que don Alfonso antepuso asimismo un proemio y una arenga (17).

En el mismo año de 1422, a ruegos del rey de Portugal don Duarte, comenzó una versión de la *Rhetorica*, cuyo primer libro *De inventione* quedó terminado en 1424. Dedicó la versión a don Duarte, encabezándola con un prólogo y una introducción en la que expone el mérito de la obra ciceroniana y desarrolla su propia doctrina acerca de la formación del estilo (18). También esta versión fué impresa más adelante. Quedó, en cambio, manuscrita la versión del discurso ciceroniano *Pro Marcello*, que

---

(15) Véase el capítulo II, núm. 9, págs. 85-87 del tomo I.

(16) R. M. Gummere, *Seneca the philosopher in the middle ages and the early renaissance* (*Transactions and Proceedings of American Philological Association*, vol. 41, Boston, 1910).

(17) Luciano Serrano, *Los conversos don Pablo de Santamaría y don Alfonso de Cartagena*, ya citada, cap. XIII, pág. 247.

(18) Idem, *ibid.*, pág. 249. La dedicatoria, el prólogo y la introducción fueron publicados por D. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, I, Madrid, 1902, págs. 571-590.

fué hallada entre los papeles de su deudo Álvaro García de Santamaría (19).

Entre las traducciones de Alfonso de Cartagena figuran también unos *Dichos* de Quinto Curcio, consistentes en una serie de pasajes extractados de este autor y ensartados formando una colección de refranes y sentencias (20).

6. Alonso de Cartagena tradujo no sólo obras de clásicos latinos, sino también de humanistas italianos. Otra vez fué Juan Alonso quien le indujo a hacerlo, hallándose ambos en Portugal. La obra elegida fué el *De casibus principum* de Juan Boccaccio, de la que Pedro López de Ayala había traducido ya los siete libros primeros y parte del octavo. La labor del canciller de Ayala quedó incompleta, porque al manuscrito por él utilizado le faltaba el resto del original. Juan Alonso descubrió en Barcelona un ejemplar completo del texto, pero no halló quien se atreviese a continuar la traducción, por la oscuridad del latín de Boccaccio. Acabó pidiéndoselo a don Alfonso de Cartagena, quien se avino complaciente a dictarle la versión castellana, mientras el propio Juan Alonso hacía de amanuense. Ambos terminaron su labor el último día de septiembre de 1422 (21).

Probablemente, Alfonso de Cartagena intervino con sus noticias, con su consejo o con su labor personal en la versión castellana del *De claris mulieribus* del mismo Boccaccio, realizada durante el reinado de Juan II. Le ha sido atribuída asimismo una imitación de esta obra, titulada *Libro de las ilustres mujeres,* que mandó componer la reina doña María, esposa de Juan II, molesta por el antifeminismo de *Il Corbaccio,* recién divulgado a la sazón en el ambiente literario, y de sus imitaciones castellanas (22).

7. Todavía la figura de Alonso de Cartagena se proyecta en la cultura filosófica cuatrocentista de Castilla en un nuevo sentido, es a saber: en el de haber inspirado más traducciones e imitaciones de Séneca a un ilustre prócer que le tuvo por maestro y consultor: Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres, a la vez historiador, moralista y poeta (23). Alonso debió de ser para Fernán Pérez algo así como un guía espiritual en el más amplio sentido de la palabra, según se desprende de su más

---

(19) Menéndez y Pelayo, *ibíd.*

(20) Luciano Serrano, *ob. cit.*, pág. 247.

(21) Idem, *ibíd.*, pág. 248.

(22) A. Farinelli, *Italia e Spagna,* antes citada, págs. 169 y 302-3.

(23) M. Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía castellana en la Edad Media,* t. II, Madrid, 1914, págs. 51-76; y J. Domínguez Bordona, en la introducción a las *Obras de Fernán Pérez de Guzmán,* tomo 61 de la colección de "Clásicos Castellanos", Madrid, 1924, págs. 25-26.

importante tratado, el *Oracional,* dedicado a él en respuesta a ciertas dudas y cuestiones que le había propuesto sobre la fiel y devota oración. Por su lado, Fernán Pérez correspondía con un afecto casi filial al de don Alonso, a cuya memoria dedicó sus mejores versos, en opinión de Menéndez y Pelayo, bajo el título *Coplas a la muerte del obispo de Burgos don Alonso de Cartagena.* No sólo las obras históricas de Fernán Pérez de Guzmán están impregnadas de una honda intención moral, sino que la totalidad de su obra poética se inspira en la moral estoica y, más concretamente, senequista. Baste citar los títulos de sus obras principales en este género: el *Libro de Job,* elegía con ocasión de la muerte del padre del marqués de Santillana; los *Proverbios* en ciento dos coplas redondillas, con abundantes sentencias de Séneca y otras de los libros sapienciales; la *Coronación de las Quatro Virtudes,* composición alegórica dedicada al marqués de Santillana; las *Coplas de vicios y virtudes;* los *Loores divinos a los maytines;* la *Confesión rimada,* según el modelo de su tío el canciller Ayala, en que trata de los mandamientos de la ley de Dios, de los pecados capitales y de las obras de misericordia; las *Cient trinadas a loor de la Virgen María,* etc. Esta moral senequista le había sido infiltrada por su gran amigo Alonso de Cartagena, ante quien en el trato personal el señor de Batres asumía voluntariamente la actitud de Lucilo:

Aquel Séneca expiró
a quien yo era Lucilo;
la facundia y alto estilo
de España con él murió,

escribía de don Alonso a su fallecimiento.

A Fernán Pérez de Guzmán, o tal vez a algún familiar suyo por especial encargo (24), se debe la versión castellana de las *Epístolas* de Séneca a Lucilo, que ya no fué realizada directamente sobre el texto latino original, sino sobre la versión italiana que el mercader Ricardo Petri mandó hacer en Florencia en el siglo XIV. En las varias ediciones impresas de esta obra (Zaragoza, 1496; Toledo, 1502 y 1510; Alcalá, 1529; Bruselas, 1548) antecede siempre el texto castellano de una breve *Introducción a la filosofía moral* debida a la pluma del Aretino (25). También pertenece a Pérez de Guzmán un centón de sentencias titulado *Floresta de los Phi-*

(24) Marcel Bataillon las atribuye a Pedro Díaz de Toledo (véase su ya citado libro *Erasme et l'Espagne,* págs. 54-55).

(25) R. Foulché-Delbosc, *Étude bibliographique sur Fernán Pérez de Guzmán* (*Revue Hispanique,* XVI, 1907, págs. 26-55).

*losophos*, extraído en su mayor parte de los libros de Séneca, con añadidura de apotegmas y máximas de Salustio, Quinto Curcio, Cicerón, Boecio, San Bernardo y Brunetto Latini; la obra ha permanecido inédita hasta el año 1904, en que la publicó R. Foulché-Delbosc (26).

8. La fuerza considerable del influjo ejercido por Alonso de Cartagena en Fernán Pérez de Guzmán se revela en el hecho de que acabó por torcer en provecho del senequismo la tradición severamente religiosa que constituía la herencia familiar de este último. El máximo representante de esa tradición es su tío el canciller Pedro López de Ayala (27), no sólo por sus obras originales, que no hacen ahora al caso, sino por sus versiones castellanas de obras latinas eclesiásticas, como las *Morales* de San Gregorio, el tratado *Del Sumo Bien* de San Isidoro y el *Libro de la Consolación* de Boecio, que fué traducido probablemente por encargo de Ruy López Dávalos (28). El sobrino, heredero literario del canciller, no fué insensible a dicha tradición; a instancia suya, en carta que modernamente ha visto la luz (29), otro ilustre traductor, fray Gonzalo de Ocaña, prior del convento de Santa María de la Sisla, llevó a cabo la traducción en vulgar de los *Diálogos* de San Gregorio; a este mismo traductor, en colaboración con un discípulo de San Vicente Ferrer llamado frey Miguel de Cuenca, pertenece una de las versiones del *Llibre dels Angels* del catalán Francisco Eiximenis (30). Otra versión de esta obra fué encargada en 1450 a Manuel Rodríguez por el mayordomo del conde de Haro (31), y una tercera la realizó el citado Juan Alfonso de Zamora (32). También del *Llibre de les dones* de Eiximenis existieron dos versiones castellanas independientes: una fué llevada a cabo en 1473 por A. Mudarra, a instancia de fray Juan de Guadalupe, para la princesa Isabel, la que había de ser la reina *Católica* (33); pero ya en 1458 existía otra versión, cuyo

---

(26) En *Revue Hispanique*, XI, 1904, págs. 5-154.

(27) Véase el discurso de entrada de don Juan Contreras, marqués de Lozoya, en la Real Academia de la Historia: *Introducción a la biografía del canciller Pedro López de Ayala*, Madrid, 1941.

(28) J. Domínguez Bordona, en la citada Introducción, pág. 41.

(29) Idem, *ibíd.*, págs. XXXV-XXXVI.

(30) C. Millares, *Fray Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo XV* (*Boletín de la Universidad de Madrid*, 3, 1931, pág. 157 y sigs.).

(31) Antonio Paz y Meliá, *Biblioteca fundada por el Conde de Haro en 1455* (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, I, págs. 18, 60, 156, 255 y 452; IV, páginas 535 y 662; VI, págs. 198 y 372; VII, pág. 51, y XX, pág. 277. Véase, especialmente, el tomo IV, págs. 537-8). En dicha biblioteca figuraban esta traducción, que fué hecha en 1434, y la siguiente.

(32) Se conserva manuscrita en el códice 10.118 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

(33) J. Massó-Torrents, *Les obres de Fra Francesch Eximeniç*, antes citado.

manuscrito se guarda en El Escorial (34). De la *Vida de Jesucrist* del mismo escritor existió en el siglo XV una versión castellana, y posiblemente más de una (35). Con estas versiones de obras catalanas se emparientan las traducciones coetáneas anónimas de obras de Lull, que se citan en el inventario de la biblioteca de los condes de Benavente (36). Asimismo, del franciscano inglés Bartolomé—*Bartholomaeus Anglicus*—fué vertido al castellano el *De proprietatibus rerum,* por Vicente de Burgos, tal vez a base del texto de la traducción provenzal de 1391 (37). En 1419 el judío converso Pedro de Toledo, hijo del maestro Juan del Castillo, terminaba de verter al castellano, en Zafra, los dos libros primeros de la *Guía de los descarriados* de Maimónides, por encargo de su señor don Gómez Suárez de Figueroa, cuñado del marqués de Santillana; el libro tercero fué terminado en Sevilla el día 8 de febrero de 1432. Es casi seguro que el marqués, a la muerte de su cuñado, cuidara de que la labor de Pedro de Toledo no se interrumpiese hasta su fin (38). En la línea de las versiones de obras latinas eclesiásticas figura la de *La Ciudad de Dios,* de San Agustín, realizada en 1434 por Gómez García del Castillo, capellán de la reina doña María de Aragón (39); y asimismo la versión anónima, que figuraba en la biblioteca del marqués de Santillana, del *De beata vita* (40). En el inventario de esta misma biblioteca figura también la versión, hecha directamente del griego al latín por el Tostado, de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. El caso de la triple versión del *Libro de la naturaleza angélica* no fué único en la literatura castellana del siglo XV; el *De consolatione* de Boecio obtuvo hasta cuatro versiones. A la de Ayala, ya citada, había precedido una hecha directamente sobre el texto latino con la glosa acompañatoria de Nicolás Trivet, que Ruy López Dávalos encontró defectuosa; y le siguió otra en verso del dominico Alberto Aguayo, que, al ser dada a la estampa en 1518 en Sevilla, eclipsó a todas las demás. Otra versión de la misma obra había sido calcada en la versión catalana de Pedro Saplana; de ella aparecieron hasta tres ediciones incunables (41).

---

(34) R. Beer, *ob. cit.*, pág. 507.

(35) J. Massó-Torrents, *ibid.*

(36) Véase el capítulo II, núm. 12, pág. 97 del tomo I, y asimismo el capítulo XIX, § I, núm. 11, pág. 80 del presente tomo.

(37) Hay una edición de 1494 hecha en Toulouse, otra parcial de 1495 en Zaragoza y una tercera de 1529 en Toledo.

(38) Mario Schiff, *ob. cit.*, págs. 428-444.

(39) A. García de la Fuente, *Una traducción inédita castellana de "La Ciudad de Dios", de San Agustín* (*Religión y Cultura,* XV, 1931, págs. 275-284).

(40) Véase el capítulo II, núm. 12, pág. 95 del tomo I.

(41) Mario Schiff, *ob. cit.*, págs. 124-131.

Todas estas versiones de obras eclesiásticas se divulgaron en Castilla al propio tiempo que seguían apareciendo nuevos textos en vulgar del menos pagano de los moralistas clásicos, Séneca, según la tendencia iniciada por Alonso de Cartagena y Fernán Pérez de Guzmán. Además de una segunda versión anónima de los *Proverbios de Séneca llamados vicios y virtudes*, obra falsamente atribuída (42), y las otras versiones de Pedro Díaz que citaremos más adelante, señalaremos aquí un nuevo traductor de Séneca en la persona de Nuño de Guzmán, el aventurero personaje a quien ya nos hemos referido en otro lugar. Nuño de Guzmán, que había andado en tratos literarios con los humanistas italianos, conocía bastante bien el latín; y, habiendo caído en sus manos una mala versión antigua del *De Ira* que hiciera un tal fray Gonzalo, capellán de doña Inés de Torres, esposa del maestre de Calatrava don Luis de Guzmán, la copió y la retocó copiosamente en el fondo y en la forma. También se atribuye a Nuño de Guzmán, o a algún familiar suyo, la versión del *Juego de Claudio emperador,* realizada a base del texto italiano de Pier Candido Decembri, quien había emprendido la versión del texto latino a instancia de Nuño de Guzmán y se la había dedicado (43).

9. En Nuño de Guzmán encontramos una figura de humanista plenamente identificado con las corrientes italianas y libre de preocupaciones teológicas. De él sabemos que, estando en Florencia, y aun después, mandó transcribir numerosos volúmenes en toscano para enviarlos a España. Entre ellos había las *Declamaciones* de Quintiliano, y las *Tusculanas* y el *De oratore* de Cicerón. Posiblemente estos volúmenes sirvieron de base a las versiones de textos ciceronianos que existieron en la biblioteca del marqués de Santillana. Por lo menos, puede afirmarse la relación personal y la afinidad ideológica de Nuño de Guzmán con el marqués, en quien cabe señalar al mejor continuador de la obra iniciada por Alonso de Cartagena. Consecuente humanista, promovió la versión al romance del *Discurso* de San Basilio a los jóvenes acerca de la utilidad que puede reportarles la lectura de los autores profanos, "... porque con la auctoridad de este tan grave varón pueda vuestra nobleza confonder la ignania e perversidad de los que vituperan los estudios suso dichos

---

(42) Marcel Bataillon (en su obra *Erasme et l'Espagne*, ya citada, págs. 54-55) atribuye la versión a Pedro Díaz de Toledo y señala las siguientes ediciones: Zamora, 1482; Zaragoza, 1491; Sevilla, 1495, 1500, 1512, 1526 y 1535; Toledo, 1500; Medina del Campo, 1552, y Amberes, 1552.

(43) MARIO SCHIFF, *ob. cit.*, apéndice I, págs. 449-459. Sobre las andanzas de Nuño de Guzmán por Italia, el humanista Gianozzo Manetti escribió una obra, al parecer perdida (véase A. FARINELLI, *Italia e Spagna,* Torino, 1929, I, pág. 7).

e que dizen que es de arredrarse dellos de todo punto...", según dice el traductor en el prólogo. La versión no fué hecha directamente sobre el texto griego, sino sobre la traducción latina de Leonardo Bruni, muy difundida en el siglo XV. En el mismo manuscrito de la biblioteca del marqués de Santillana que contiene esta versión (44), precede otra sin prólogo, asimismo anónima, del *Liber de montibus, silvis, fontibus*, etc., de Boccaccio, y subsigue otra de un diálogo pseudoplatónico, realizada por Pedro Díaz de Toledo, un capellán del marqués, cuya es, probablemente, la paternidad de las otras dos versiones. He aquí el rótulo de esta tercera: "Libro de Platón, llamado Fedron, en que se tracta de cómo la muerte no es de temer, romançado por el doctor Pero Díaz de Toledo", en el cual se han deslizado dos crasos errores. El uno consiste en la corrupción de *Fedón* por *Fedrón*, que no cabe imputar al copista del manuscrito español, antes bien la presentan la mayoría de los manuscritos divulgados en el siglo XV que contienen el texto latino de la misma obra (45). Fué sobre ese texto latino en la versión de Bruni de Arezzo, y no sobre el original griego, que Pedro Díaz calcó su traducción castellana. El otro error estriba en la falsedad del título, que no corresponde a la obra transcrita en el códice. No se contiene allí, en efecto, el diálogo platónico *Fedón* o de la inmortalidad del alma, sino el diálogo apócrifo *Axíoco*, que en el siglo XV fué atribuído a Platón y trata de cómo la muerte no es de temer. El traductor español incurrió en tamaño error tal vez porque, en el manuscrito latino que tuvo a la vista, el texto del *Axíoco* estaría a continuación del diálogo *Fedón*, que fué asimismo traducido por Pedro Díaz para el marqués y se conserva en otro códice procedente también de su biblioteca (46); es posible que por una circunstancia así no se diera cuenta de la distinción entre ambas obras, por cuanto en el prólogo del *Axíoco* reincide en su error. La letra capital del manuscrito que contiene la versión del *Fedón*, confeccionado, a buen seguro, en vida del marqués, hállase iluminada con la figura de Sócrates en actitud de tomar la cicuta a presencia de sus discípulos, que le rodean. Tanto esta versión como la del *Axíoco* están encabezadas con sendos prólogos para dedicatoria al marqués, a quien todavía llama "Señor de la Vega" nada más; el prólogo al *Axíoco* ha sido adaptado por el traductor del de Bruni a la versión

(44) MOREL-FATIO, *Notice sur trois manuscrits de la Bibliothèque d'Osuna* (*Romania*, XIV, 1885, págs. 94-102).

(45) GOTTLIEB, *Über mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig, 1890, págs. 338-9.

(46) MARIO SCHIFF, *ob. cit.*, págs. 8-15 y 340-5; y AFANTO UCALEGO (pseudónimo de A. Bonilla y Sanmartín), *Ion*, diálogo platónico traducido por..., Madrid, 1901, págs. IX-XXV.

castellana, intercalando alusiones a algunos brillantes hechos de armas de su protector, como el combate de Peñafiel, la escaramuza de Lorca y la batalla de Torota. El conjunto de estos varios detalles permite fechar las traducciones castellanas de Platón, realizadas por Pedro Díaz, entre los años de 1441 y 1445. El tránsito de los clásicos latinos a los clásicos griegos y de Séneca a Platón hace visibles los progresos del humanismo durante el reinado de don Juan II en el breve lapso de tiempo que separa las versiones de Alonso de Cartagena y las patrocinadas por el marqués de Santillana.

10. No daríamos una idea cabal de la actividad desplegada en las versiones de textos filosóficos por la primera generación de los renacentistas castellanos, si omitiéramos algunos aspectos todavía no indicados. Uno de ellos estriba en la apropiación de escritos originales de los humanistas italianos, a la que muy de pasada se hizo antes alguna alusión. El más popular de todos fué, sin duda, Boccaccio, de quien no sólo fueron puestas en romance obras noveladas, como el *Decamerone* y *La Fiammeta*, sino además los tratados en prosa, como el *De claris mulieribus* y el *De casibus principum* o *De casibus virorum illustrium*, según se dijo. Le siguió en la aceptación Dante Alighieri, de quien don Enrique de Villena tradujo *La Divina Comedia* a ruegos del marqués de Santillana; también fueron puestos en castellano algunos comentarios a este poema teológico, entre los que citaremos el de Pedro Alighieri y el de Bienvenido Rambaldi da Imola. En otro aspecto, es obligado citar las versiones romanceadas de Aristóteles, de las que las primeras aparecen asimismo en este reinado. Un monje castellano, fray Diego de Belmonte, elaboró sobre el texto latino de las *Éticas* aristotélicas debido a Bruni de Arezzo una versión romanceada falta de estilo y llena de disparates (47). Al ser conocida esta versión por el príncipe de Viana, don Carlos de Aragón, heredero de la corona de Navarra, decidió emprender otra nueva, más fiel al texto original y más elegante en el estilo. La cultura humanista de este príncipe le permitió mejorar el texto latino de Leonardo Bruni, que tomó asimismo por modelo, introduciendo la división en libros, capítulos y tesis o conclusiones, que ni Aristóteles ni el Aretino habían usado. La innovación, inaceptable desde un punto de vista estrictamente literario, respondía al propósito, compartido por otras mentalidades renacentistas, de actualizar los textos de moral aristotélica con ligeros retoques que los pusieran en armonía con la ortodoxia cristiana (48). Don Carlos

---

(47) G. Desdevises du Dezert, *Don Carlos d'Aragon, Prince de Viana*, París, 1889, págs. 416-7.

(48) J. Massó-Torrents, *El Princep Carles de Viana i les seves relacions lite-*

concibió, efectivamente, este plan, y para ponerlo en práctica, dirigió una *Epístola a los valientes letrados de España* (49) invitándoles a la composición colectiva de un tratado sistemático de filosofía práctica (Ética, Económica y Política) que compaginara las enseñanzas aristotélicas con los preceptos del Evangelio. La divulgación de esta especie de carta-circular quedó encomendada a su mayordomo y fiel consejero Fernando de Bolea y Galloz, quien. fallecido el príncipe de Viana, la dió a conocer juntamente con el texto de la versión y las apostillas a la misma. Al revés de la anterior, esta traducción obtuvo un éxito completo y fué considerada durante mucho tiempo como una de las mejores joyas en su género. Impresa en Zaragoza en 1509, uno de sus ejemplares figuraba ya en la biblioteca de la reina doña Isabel *la Católica*. Es de advertir que en la edición impresa, juntamente con el texto de la *Ética* de Aristóteles, fué dado a luz el de la *Económica* y el de la *Política* en versión anónima (50).

El príncipe de Viana escribió en castellano, porque ésta era su lengua materna (51). Pero su personalidad de humanista apenas se roza con la corte literaria del rey castellano don Juan II; antes, bien se formó, a base de la excelente educación recibida de su madre, al contacto con la corte literaria de su tío Alfonso V de Aragón. Al lado y a ejemplo de éste, trabó relación en Nápoles con las primeras figuras del humanismo italiano y planeó su versión, que lleva una dedicatoria muy expresiva al rey aragonés. La muerte truncó en 1461 una vida que pudo ser muy fecunda para el renacimiento español; el mismo año de su muerte, escribía don Carlos a Teodoro Gaza desde Barcelona para invitarle a que se trasladara a la Península con el fondo de manuscritos griegos de su propiedad y le prometía señalarle una pensión a cambio de que le enseñara el griego y

---

*ràries,* discurso presidencial en el Ateneo Barcelonés el día 4 de diciembre de 1926.

(49) Inserta en la *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón,* publicada por don Manuel de Bofarull y de Sartorio, tomo XXVI, Barcelona, 1864, págs. 13-22.

(50) La edición corrió a cargo del alemán Jorge Coci y fué terminada a 21 de mayo de 1509. Existen asimismo varios manuscritos de la versión hecha por el príncipe de Viana. El "British Museum" adquirió en 1855 el ejemplar destinado a figurar en la biblioteca personal del príncipe, que pasó luego a poder del condestable de Portugal. Otro manuscrito existente en Lisboa lo ha descrito P. BOHIGAS BALAGUER, *El manuscrit de Lisboa de la traducció de l'Ética d'Aristòtil del Princep de Viana* (*Miscelánea de Estudos em honra de D.ª Carolina Michäelis de Vasconcellos,* Coimbra, 1930).

(51) Sobre el príncipe de Viana véase la obra de EZIO LEVI, *Il principe don Carlo nella storia e nella poesia,* Roma, 1926.

vertiera al latín los textos griegos que aún no habían sido traducidos (52). Tres años antes había ofrecido a Ángelo Decembri el cargo de preceptor suyo personal y prefecto de su biblioteca (53).

11. En Aragón y Cataluña, los primeros síntomas del clasicismo humanista habían precedido con anterioridad de muchos años al renacimiento castellano. En pleno siglo XIV, el gran maestre de la Orden de San Juan de Jerusalén Juan Fernández de Heredia, que residió largos años en Oriente, tuvo ocasión de conocer y apreciar los autores griegos antiguos, de cuyas obras adquirió bastantes manuscritos; algunos de éstos afluyeron, a su muerte, a la biblioteca del marqués de Santillana. Por iniciativa del gran maestre fueron traducidas al dialecto aragonés, directamente del griego, varias obras de asunto histórico, entre ellas las *Vidas paralelas* de Plutarco y las *Historias* de Paulo Orosio, así como el pseudoaristotélico *Secretum Secretorum* y el *Libro de autoridades o ram de flores,* colección de sentencias morales sacadas principalmente del Valerio Máximo y de los Santos Padres (54).

La literatura catalana benefició asimismo muy pronto de las aportaciones renacentistas, por más que circunstancias históricas desfavorables acabaran por frustrar los espléndidos resultados que prometía tan benéfico influjo (55). Al igual que en Castilla, el principal impulso para las versiones de los clásicos griegos y latinos partió insistentemente de la corte real. Ya en tiempos de Pedro IV (1336-1387) el dominico Pedro Saplana, conventual de Tarragona, conmovido por el triste destino de un hijo del rey de Mallorca reducido a prisión en Barcelona, tradujo de latín en romance, para confortarle, el *De consolatione* de Boecio y exornó el texto catalán con una introducción y unas glosas inspiradas en la doctrina de Santo Tomás; un hermano suyo en religión y contemporáneo, Antonio Ginebreda, terminó la traducción, que Saplana había dejado inacabada (56). A este texto escribió poco después un comentario Guillermo

---

(52) MANUEL CRUELLS, *Alguns documents sobre la vida cultural i literaria de Carles de Viana* (*Estudis Universitaris Catalans,* XVII, 1933, págs. 86-94).

(53) MANUEL CRUELLS, *Carles de Viana i el Renaixement* (*Estudis Universitaris Catalans,* XVIII, 1933, págs. 333-5).

(54) JOSÉ VIVES, *Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas,* Barcelona, 1927.

(55) Sobre este asunto pueden consultarse los estudios de A. RUBIÓ Y LLUCH, *El renacimiento clásico de la literatura catalana,* discurso de entrada en la Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1889, y *Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català* (*Estudis Universitaris Catalans,* X, 1917-18).

(56) En los siglos XIV y XV abundaron los manuscritos de esta traducción, de cuyo texto existe una edición antigua del año 1488 y una reimpresión moderna aparecida en Barcelona en 1873. Sobre la personalidad y la labor de los traductores,

de Aragón, un médico catalán que vivió en el mismo siglo XIV o en el inmediato (57). Al tiempo de Pedro IV hay que referir también la magnífica versión catalana de los *Diálogos* de San Gregorio, cuyo manuscrito quedó terminado en 1340 (58). En el reinado de Martín I, *el Humano*, (1395-1410) el renacimiento catalán hace grandes progresos; a las constantes influencias recibidas del Oriente griego durante todo el siglo XIV se agregan ahora las italianas suscitadas con ocasión del viaje y permanencia del rey en Sicilia; y son un secretario de la tesorería real y un predicador de la corte, Bernat Metge y Antonio Canals, los principales introductores de la influencia italiana en Cataluña con sendas traducciones del Petrarca, aparte otras versiones, ensayos y composiciones originales al gusto clásico (59). Por iniciativa del rey fueron inauguradas en este tiempo las versiones de moralistas paganos, entre los cuales Séneca y Cicerón fueron los preferidos. El Papa Benedicto XIII enviaba al rey a principios de siglo, a su instancia, un florilegio o enciclopedia senequista, inventariado alfabéticamente, que había compuesto el humanista italiano Lucas Manelli, un dominico que regentó una diócesis del ducado de Neopatria durante la dominación catalana (60). Esta obra fué vertida al catalán bajo el título *Taula per alphabet de tots els llibres de Séneca* y acompañada de una *Exposició* que el anónimo traductor dedicó al Papa Clemente VI (61). Existió, además, un florilegio senequista con el

---

véanse los artículos del P. JOSÉ M.ª COLL, O. P., *Fra Pere Saplana, O. P.* (*La Paraula Cristiana*, Barcelona, 1935, II, págs. 303-9), y *Fra Antoni Ginebreda, arquebisbe d'Atenes* (*ibíd.*, 1936, págs. 17-24).

(57) Existen manuscritos de este comentario en la Bibliotcea Amploniana de Erfurt y en la Nacional de París, de los que ha dado noticia CH. V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, vol. VI, París, 1928, pág. 270, texto y nota 4.

(58) El manuscrito se conserva en la Biblioteca Provincial de Tarragona y fué editado por don Jaime Bofarull, Pbro., en la colección "Els Nostres Clàssics", vols. 31 y 32, Barcelona, 1931.

(59) Sobre Bernat Metge véase, anteriormente, el capítulo XXV, § III, núm. 17. Ramón d'Alòs-Moner dió a conocer, no hace mucho, un florilegio del *De remediis utriusque fortunae* del Petrarca, en versión catalana del siglo XV, en *Homenatge a A. Rubió i Lluch*, Barcelona, 1936, vol. I, págs. 651-666. También Dante ejerció considerable influjo sobre la literatura catalana: *La Divina Comedia* fué traducida por Andrés Febrer, y las doctrinas de Dante sobre la beatitud y las penas particulares del infierno fueron comentadas por fray Juan Pascual (véase R. D'ALÒS-MONER, *Fra Joan Pasqual, comentarista del Dant* (*Quaderns d'Estudi*, XIII, 1921, págs. 308-346).

(60) A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana migeval*, vol. II, Barcelona, 1921, prólogo, págs. LII y LIII.

(61) A. AGUILÓ Y MIRÓ, *Notas sobre algunos códices de la Biblioteca Provincial y Universitaria de Barcelona*, en *Anuario de la Universidad de Barcelona*, 1909-1910, págs. 515-525.

título de *Flors o Autoritats*, formado con textos extraídos de las *Cartas a Lucilo* (62). Un poco antes, entre 1393 y 1406, el ya citado Antonio Canals, teólogo de la escuela palatina barcelonesa, había traducido el *De Providentia* (63), y Pedro Mollá había compilado o traducido un *Sumari de Séneca*, al propio tiempo que, en Valencia, Antonio Vilaregut emprendía la versión de diez tragedias de Séneca, que solamente conocemos hoy en parte (64). Por su parte, el franciscano Nicolás Quilis, natural de Morella, a quien el rey Martín había ayudado para que pudiera proseguir en París sus estudios de teología, concebía y realizaba el proyecto de una versión catalana del *De officiis* de Cicerón (65).

La herencia literaria del rey Martín fué recogida por Alfonso V, *el Liberal* o *el Magnánimo* (1416-1458), el más humanista de los monarcas de la Casa de Aragón. El esplendor de las letras italianas y el espectáculo de la vida renaciente le cautivaron hasta el extremo de abandonar, o poco menos, sus Estados de la Corona de Aragón en manos de su esposa la reina María y vivir casi constantemente en Nápoles, donde montó una fastuosa corte que compitió sin desventaja con las de León X, los Médicis, los Sforzas y demás príncipes renacentistas (66). Por ella desfilaron los más eminentes hombres de letras de Italia: Jorge de Trebisonda, el cardenal Bessarión, Teodoro Gaza, Antonio Panormita, Bartolomé Fazio, Lorenzo Valla, Francisco Filelfo, Giannozzo Manetti, Eneas Sylvio Piccolomini, Pedro Cándido Decembri, Luis Pontano o de Ponte, De Paride o Paris del Pozzo, Gabriel Atilio, Nicolás Tedeschi, etc., etc. (67). La eficacia de este colosal esfuerzo de renovación cultural se dejó sentir sobre todo en Italia; a Cataluña, y a España en general, los destellos de la corte real napolitana llegaron muy amortiguados a través de políticos y diplomáticos tocados de la afición humanista, a quienes los azares de la vida pública llevaron a residir o a relacionarse ocasionalmente con aqué-

---

(62) Impreso en 1910 en Barcelona, a base de un manuscrito conservado en la Universidad de Zaragoza.

(63) Esta traducción ha sido publicada por Martín de Riquer, junto con otra del Petrarca y una tercera del *Soliloquium de arrha animae* de HUGO DE SAN VÍCTOR por el mismo Canals, en el vol. 49 de la colección "Els Nostres Clàssics", Barcelona, 1935.

(64) MARIO SCHIFF, *ob. cit.*, págs. 124-131.

(65) LL. NICOLAU D'OLWER, *Fra Nicolau Quilis i la seva traducció dels llibres "De Officiis"*, en el volumen *Franciscalia*, Barcelona, 1928.

(66) JOSÉ AMETLLER, *Alfonso V de Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV*, tomo III, Barcelona, 1928.

(67) B. CROCE, *La corte spagnuola d'Alfonso d'Aragona a Napoli* (*Atti della Academia Pontaniana di Napoli*, vol. XXIV, 1894); FRANCISCA VENDRELL GALLOSTRA, *La corte literaria de Alfonso V de Aragón y tres poetas de la misma*, tesis doctoral, Madrid, 1933.

lla; así, el príncipe de Viana, Alfonso de Madrigal, el marqués de Santillana, Alfonso de Borja, Juan de Margarit, Jerónimo Pau, Juan Fernández de Híjar, Fernando de Córdoba, Juan Llobet, Luis de Cardona y otros muchos. A buen seguro, por las circunstancias apuntadas, las letras catalanas conservaron en este reinado un ritmo lento parecido al que comienza en tiempos del rey don Martín, sin contagiarse de la fiebre renacentista que se respiraba en la corte real de Italia. Prosiguieron las versiones de Séneca en la anónima de las *Cartas a Lucilo*, que del latín pasaron al francés y del francés al catalán a requerimiento del conde de Caserta, gran chambelán en Sicilia; y las de Cicerón, en la de las *Paradoxa stoicorum* que Micer Ferrán Valentí, un mallorquín discípulo del Aretino, tornó en romance (68). De estos años, o tal vez de antes, data asimismo una versión anónima de las *Morales* de San Gregorio. La novedad mayor consistió en la vulgarización de los textos aristotélicos (69): a la traducción catalana por Guillermo Copons del segundo libro del *Tesoro* de Brunetto Latini en el que se contienen las *Éticas* aristotélicas, probablemente anterior a este reinado, sucedieron ahora otra versión anónima de las *Éticas* y una versión de la *Económica* por el valenciano Martín Viciana, ambas sobre el texto latino de Bruni de Arezzo (70). Desgraciadamente para las letras catalanas, el reinado de Alfonso V, que pudo revolucionarlas profundamente, señala el comienzo de su decadencia, que se muestra con caracteres bien visibles en tiempos de su sucesor Juan II, y, sobre todo, en los de Fernando *el Católico*. Verdad es que a fin de siglo, y coincidiendo con este último reinado, una pléyade de humanistas italianos, entre los que figuraban Lucio Marineo Sículo, Pietro Sasterano, Martino Sisemonio, Lucio Flaminio, Pucella, Campolo y otros (71), se trasladaron a los Estados del rey aragonés para enseñar allí las humanidades. La hegemonía política de Castilla, que se insinúa entonces con firmeza desde el reinado de su consorte Isabel, hizo que Cataluña desaprovechara los efectos de esta nueva cruzada humanista, en tanto que la literatura castellana cosechaba sus frutos a manos llenas.

---

(68) El prólogo de la versión catalana de las *Paradoxa* fué estampado por GABRIEL LLABRÉS en *Museo Balear* el año 1884, y por M. MENÉNDEZ Y PELAYO en su ya citada *Bibliografía hispano-latina clásica*, apéndice a la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*.

(69) Recordemos que el humanista italiano Manetti, ya citado, dedicó a Alfonso V de Aragón sus versiones latinas de la *Ética a Nicómaco* y de la *Moral a Eudemo*.

(70) T. CARRERAS ARTAU, *Història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, 1931, págs. 70-72.

(71) PIETRO VERRNA, *Precettori italiani in Ispagna durante il regno di Ferdinando il Cattolico*, Adria, 1907.

## II

### Imitaciones de los clásicos de asunto filosófico

Pedro Díaz de Toledo y sus obras originales. — El *Razonamiento sobre la muerte del marqués de Santillana.*

Juan de Lucena. — Asunto y desarrollo doctrinal de su *Libro de la vida beata.*

El doctor Ferrán Núñez y sus opúsculos *Del verdadero nombre de amor* y *De la bienaventuranza.*

12. Al propio tiempo que en España se iniciaba el conocimiento de los clásicos griegos y latinos a través de las versiones romanceadas de sus obras, prendía el gusto de su imitación, contagiado asimismo por los humanistas italianos. Una temprana muestra de este género aparece, según vimos, en la literatura catalana a fines del siglo XIV con el *Somni* de Bernat Metge (72). Es sintomático el hecho de que algunos entre los autores de esas imitaciones sean a la vez traductores y de que todos ellos se hallen en íntima relación con próceres renacentistas, reyes o magnates.

En la literatura castellana las imitaciones de obras clásicas de asunto filosófico aparecen hacia mediados del siglo XV, debidas a elementos de la constelación literaria que presidió el marqués de Santillana, y tienen más de ejercicios formales para ensayar la perfección expresiva del romance que de auténtica investigación en torno a un problema filosófico. De la filosofía, especialmente de la platónica, toman el asunto central y parte de la trama, y con frecuencia la forma externa dialogada; pero en el desarrollo de la obra se intercalan, cuando a mano viene, copiosos alardes de erudición literaria o histórica y abundantes alusiones a personajes o escenas de la vida contemporánea. El primero de estos imitadores es el ya citado Pedro Díaz de Toledo, capellán del marqués de Santillana, que debió de vivir largo tiempo en Guadalajara al lado suyo y

---

(72) Véase el capítulo XXV, § III, núm. 17, págs. 526-7 del presente tomo.

de sus hijos y llegó a ocupar, con el tiempo, por influencia de sus protectores, un canonicato en Sevilla y el obispado de Málaga. Aparte sus versiones de Platón que ya conocemos, tradujo asimismo del latín unos titulados *Proverbia Senecae,* arreglados con versos yámbicos y trocaicos de Publio Siro por un clérigo medieval que cubrió el arreglo bajo el falso nombre de Séneca, y un tratado *De moribus* atribuído por unos a Séneca y por otros a Martín Bracarense, y que tampoco pertenece a ninguno de los dos. La labor original de Pedro Díaz empieza con la composición de una larga glosa, con la que, a instancias del rey don Juan II, exornó los textos pseudosenequistas aquí citados y, juntamente, los *Proverbios* originales que compuso el marqués de Santillana; esta obra obtuvo un éxito muy halagüeño y fué editada varias veces, a partir de 1494. Pero la producción más genuina de Pedro Díaz es, sin duda alguna, el *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (73), acontecimiento ocurrido en 1458, al que Díaz estuvo presente y que, a la manera usada por Platón con su maestro Sócrates, aspiró a poetizar en esta composición literaria, escrita a requerimiento del conde de Alba, don Fernando Álvarez de Toledo, el íntimo amigo del marqués. El *Diálogo* toma por asunto la inmortalidad del alma, y en él se injerta, a la manera de los escritos platónicos, una acción breve y de escaso movimiento, que se desarrolla como sigue: El conde de Alba invita a Pedro Díaz a que acompañe al marqués en su postrera enfermedad y le consuele con una plática sobre la muerte y la inmortalidad. Pedro Díaz se sitúa cabe el lecho del moribundo y dialoga largamente con él hasta dejar establecidas unas ciertas conclusiones, en cuyo instante preciso ocurre el fallecimiento. A continuación, se entabla un nuevo diálogo entre Pedro Díaz y el conde a propósito de la amistad y algunas otras cuestiones que nada tienen que ver con la principal. A la ficción poética le falta, para ser comparable a los argumentos de los diálogos platónicos, verosimilitud, aunque haya tal vez un fondo de realidad en el episodio originario.

La doctrina del *Diálogo* reproduce sustancialmente la concepción platónica de la muerte y de la inmortalidad contenida en el *Fedón,* aunque filtrada a través de las ideas cristianas. La tesis central es idéntica en ambas obras: la muerte no es de temer, pese a la turbación en que la mayoría de los hombres caen al considerarla próxima. Su demostración, a requerimiento del marqués, corre a cargo de Pedro Díaz, quien apela

---

(73) Inserto, con una noticia preliminar del señor A. Paz y Meliá, en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI,* tomo XIX de los publicados por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, págs. 245-360.

para ello a "algunas persuasiones e razones filosóficas que non discrepan de la verdad de nuestra santa fe católica". Partiendo de la afirmación de que la muerte estriba en la total separación de las dos sustancias que integran el hombre, se plantea, exactamente como en Platón, el problema ético de si la muerte es un mal o es un bien. Pedro Díaz se esfuerza en probar que morir es pasar de mal a bien; describe, para ello, los males inherentes a las diversas situaciones y edades de la vida, que la reducen a una mera apariencia de bien, en tanto que la muerte, al libertar al alma de sus ataduras, hace posible la contemplación en Dios. En la exposición de la segunda parte de la tesis, atribuye el temor de la muerte, que sienten incluso los hombres rectos, a las falsas ideas sobre ella difundidas por la filosofía estoica, que llegó a declarar lícito el suicidio. Frente a la posición estoica esbozada por el marqués, su capellán defiende la concepción platónico-cristiana de la vida: ni la razón ni la fe abonan el suicidio, pues somos meros peregrinos de esta vida, que andamos camino de otra mejor, donde hallaremos el premio o la recompensa del bien o del mal que obremos; el suicida esquiva este deber y comete, por lo mismo, un acto de debilidad, no de fortaleza. La argumentación conduce a un resultado tan concluyente, que, a su término, el marqués exclama, plagiando una frase puesta por Platón en boca de Sócrates: "... vuestra fabla divinal en tanto deseo de la muerte me ha traydo, que ya desprecio la vida, como quien espera pasar de vida mezquina e de trabajo a vida de gloria e de reposo...". El desenvolvimiento ulterior del diálogo conduce a plantear el problema del destino del alma en términos éticos con arreglo al modelo platónico: "... quiero que me digáis qué es lo que sentís desto que se dice, que algunas ánimas andan en pena, e en qué lugar son penadas...". Previas unas disquisiciones incidentales acerca del Purgatorio, el tema se aborda con la presentación de cuatro diversas opiniones acerca de la inmortalidad: la negativa de los materialistas, la averroísta que propugna el intelecto único, la pitagórico-socrática de la reencarnación de las almas y la cristiana ortodoxa, con cuya defensa se remata el asunto central, si bien el diálogo se prolonga todavía para satisfacer a una última y ardua cuestión: cómo será el conocimiento del alma en el estado de separación del cuerpo, que se presta a maravilla para una sumaria explanación de la doctrina platónica de las ideas. Cerrado este diálogo, el marqués se encomienda a Dios y a la Virgen y sobreviene el trance de la muerte.

El *Diálogo* de Pedro Díaz ganaría en unidad si se ciñera a los diez capítulos primeros, en los que se desenvuelve la conversación con el marqués. Pero su autor quiso prolongarlo con once capítulos más, a pretexto

de seguir conversando con el fiel amigo de su protector acerca del amor y sus maneras, en especial el amor de amistad, de la bienaventuranza y de otros varios temas de carácter teológico, en cuyo tratamiento decae visiblemente el interés del asunto. Hasta la inspiración proviene aquí de fuentes muy diversas, que son, entre otras: la *Ética a Nicómaco,* el tratado ciceroniano *De la amistad* y el *Llibre dels Angels* de Francisco Eiximenis. El afán de erudición ha malogrado la belleza innegable de la obra en su primera parte, en la que la concepción platónica y la concepción cristiana de la vida se yuxtaponen, más que se funden, en una doctrina de conjunto sobre el presente y el más allá de la existencia. Bien poco costaría deslindar los trozos plagiados de Platón y aquellos otros en que la fe del sacerdote le aparta de él para acogerse a las puras esencias cristianas; bastaría con separar la parte de razonamiento natural y la parte basada en la autoridad y en la explicación teológica. La serenidad de la actitud clásica resulta así turbada por la inquietud religiosa. En definitiva, campea en el diálogo un sentido hondamente pesimista de la vida, que tan sólo se mitiga con la esperanza de la inmortalidad. Job, cuyo libro es citado a cada paso, proyecta su sombra trágica sobre la totalidad de la escena. Sócrates y Platón son las máximas autoridades dentro de la pura filosofía, y en un plano inferior se señalan las influencias del estoicismo a través de ciertas citas de Séneca y, sobre todo, a través de los ejemplos históricos tomados de los grandes patriotas romanos (Catón de Utica, Escipión *el Africano,* Lucrecia, etc.). La obra abunda extraordinariamente en citas de autores, de textos y de ejemplos clásicos, amén de algunos alardes de erudición asimilados de fuentes medievales, como la propiedad de la piedra-imán, la fábula del sepulcro de Mahoma sostenido enteramente en el aire, la noticia del fuego inextinguible del monte Etna y otras asimismo fabulosas o pedantescas. Entre las imitaciones de sabor renacentista, esta obra constituye, en verdad, una magnífica muestra del género.

13. Más valioso todavía, desde el punto de vista literario, es el *Libro de vida beata,* algo posterior en fecha al *Diálogo* de Pedro Díaz de Toledo, con el que guarda indudables analogías. De su autor, Juan de Lucena, está por escribir la biografía; se presume que perteneció a una familia muy distinguida en el cultivo de las letras, radicada probablemente en Soria, que mantenía estrecha relación con los duques de Medinaceli y con la casa ducal francesa de Borgoña. De Juan se sabe que vivió en la segunda mitad del siglo XV y murió en los primeros años del XVI; tuvo relación personal con don Alfonso de Cartagena, con el rey don Enrique IV, a quien dedicó en 1463 su citado *Libro de vida beata,* y con la

Reina *Católica,* a quien dedicó un cumplido elogio en su *Epístola exhortatoria a las letras.* Era eclesiástico, doctor en ambos derechos, y parece haber ejercido el cargo de protonotario apostólico. Ya de edad adulta, residió en Italia como familiar del humanista Eneas Silvio Piccolomini, más tarde Papa con el nombre de Pío II, quien le confirió un canonicato en la catedral de Burgos (74); y allí debió de iniciar o intensificar el contacto con el movimiento renacentista. Durante su permanencia en Italia, se relacionó con la corte literaria de Alfonso *el Magnánimo* y en ella conoció la obra de Bartolomé Fazzio, dedicada al hijo de ese monarca, y la tomó por modelo.

El *Libro de la vida beata* (75), que Lucena intitula "diálogo moral", es una nueva imitación del *Fedón* al estilo del *Razonamiento* de Pedro Díaz, también con triplicidad de personajes que conversan, no los tres juntos, sino de dos en dos. Los protagonistas son aquí tres grandes renacentistas castellanos ya fallecidos: Alonso de Cartagena, el marqués de Santillana y el cordobés Juan de Mena, entre quienes se finge un torneo o desafío literario a la manera caballeresca a presencia del rey y de la corte. El obispo actúa de "mantenedor", el marqués y el poeta de "ventureros", y al objeto de dirimir la amistosa querella, asume el papel de árbitro—¡oh modestia!—el propio Juan de Lucena, quien llega de Roma durante el torneo y pone fin a la cuestión. Este pequeño argumento sirve de excusa para introducir un asunto filosófico, el de la felicidad o infelicidad de la vida, tomado del clásico libro boeciano *De consolatione,* en cuyo tratamiento el lenguaje castellano es sometido a un ejercicio todavía sin precedentes. Los primeros párrafos del texto, que tienen todo el valor de un manifiesto literario, declaran paladinamente este carácter formal predominante en la obra:

"El Marqués.—Nuestro romance, señor obispo, ajeno de moral philosophia lo pensaba; jamás creí poderlo acomodar en cosas tamañas. Tú agora, ni grecas letras, ni latinas feciste facer mengua. Tan polida, tan breve, tan alta y tan llana nos diste tu conclusión, que nos diste nueva doctrina del fablar castellano.

"El Obispo.—Nuestra lengua primero bárbara, fecha romana después, al guarismo se es tornada; si cerca es del latín, lexos es ya del palacio; palabra latina no se fabla de gala...

(74) P. Luciano Serrano, *Los conversos don Pablo de Santamaría y don Alfonso de Cartagena,* Madrid, 1942; véase el apéndice XX, pág. 313.

(75) Impreso por primera vez en Zamora en 1483, ha sido reeditado modernamente por el señor A. Paz y Meliá en el citado tomo XIX de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, también con una noticia preliminar, en las págs. 103-206.

"EL MARQUÉS.—Bien veo, reverendo Padre, que por mi ocasión t'esfuerzas romanzar lo que apenas latino se pronuncia. Nasció en Grecia la philosophia... Pithágoras la sembró por Italia. Tú agora trasplántasla en España. ¡Beata ella, felice Castilla! Para ella nasciste, quando nasciste, no para ti solamente. Tú de cavallería, tú de re pública, de fe cristiana escreviste vulgar, y las obras famosas del moral Séneca nuestro vulgarizaste..."

El esquema de la doctrina sustentada en este libro se reduce a una revisión de los diversos estados y situaciones de la vida, para inferir que la felicidad no se encuentra en ninguno de ellos. En el libro I se examinan las diversas situaciones de la vida activa: la de los hombres que abundan en riquezas; la de los príncipes y reyes; la de los privados reales, con la inevitable alusión a don Álvaro de Luna y a su triste fin; la de los caballeros, y, por fin, la del pastor y el hortelano, a cuyo propósito se hace un elogio de la vida del campo. De los placeres reputa indigno hablar; tanto le repugna la moral epicúrea. En el libro II el examen se extiende a la vida contemplativa, en la que participan más o menos los siguientes estados: los letrados, los clérigos, los obispos, los cardenales, el Papa y los religiosos. En el libro III y último, Juan de Lucena, en forma netamente escolástica, resuelve el tema planteado, después de enumerar y desechar una serie de opiniones gentílicas, con la explanación de la doctrina del Sumo Bien tomada del dogma y de la teología cristianas. Este tratamiento filosófico, o, mejor, teológico, del asunto escogido por Lucena, carece de originalidad, y está calcado servilmente en el *Dialogus de felicitate vitae* del humanista italiano Bartolomé Fazzio, hasta el extremo de que, más que una imitación, parece una versión; el autor castellano ha disimulado su arreglo cambiando los protagonistas e interpolando en el texto un sinfín de alusiones a personajes y sucesos españoles de la época. Entre los desarrollos originales de Juan de Lucena, merecen citarse: sus agudas observaciones sobre la desmedida afición de los españoles a las pullas y al motejar, la magnífica descripción del arreo y pompas de los cardenales, su juicio adverso al poder temporal de los Papas, la calurosa defensa de los judíos conversos que pone en boca del obispo don Alonso, la explicación de la palabra "marranos" con que se les motejaba, la excitación al rey para que tome a Granada, las censuras al arzobispo Carrillo por sus gastos excesivos en manipulaciones de alquimia y, en fin, la acerba sátira que pone en boca del elemento popular contra todos los estados. Descartada, pues, la originalidad doctrinal de la obra, no le queda a este tratado otro valor que el meramente literario de representar el primer

esfuerzo, realizado con plena conciencia, para verter en lenguaje vulgar castellano la doctrina filosófica y teológica de la beatitud.

14. Al mismo género literario de imitaciones de obras clásicas pertenecen dos tratados de un renacentista español casi desconocido, que el doctor A. Bonilla y Sanmartín descubrió en dos códices procedentes de la biblioteca de Osuna y conservados hoy en la Nacional de Madrid (76). Se titulan *Tractado de Amiçiçia* y *Tractado de la bienaventurança,* y encierran sendas obras de interés no despreciable para la historia filosófica del Renacimiento español, que, a diferencia del *Razonamiento* de Pedro Díaz y del *Libro de vida beata* de Lucena, no se hallan escritas en diálogo, sino en la forma más madura de tratado según el modelo aristotélico o el de los moralistas romanos, cuyas influencias acusa con harta transparencia. Su autor se llama Ferrán Núñez (77), un literato español de quien tan sólo se sabe que escribió a fines del siglo XV, que perteneció al Consejo Real y que sirvió como médico a don Íñigo López de Mendoza, duque del Infantado y marqués de Santillana, nieto del otro marqués famoso a quien tantas veces nos hemos referido en el presente capítulo. A este su protector van dirigidos ambos tratados, que recuerdan por su asunto las obras anteriormente citadas. El *Tractado de la bienaventurança* desarrolla el mismo tema que el *Libro de la vida beata* y que el capítulo XV del *Razonamiento* de Pedro Díaz (78), pero a base del libro X de la *Ética a Nicómaco,* cuya explanación se completa con doctrinas tomadas de los teólogos cristianos. También el *Tractado de Amiçiçia* (79) guarda un notorio parentesco con los capítulos XI a XIII del *Razonamiento* de Pedro Díaz por razón del tema, que versa sobre las maneras del amor. El autor, después de una introducción de tonos elevados en la que invoca el auxilio de la Trinidad divina y elogia la progenie del marqués su protector, aborda el desarrollo del asunto elegido, en seis partes, que respectivamente tratan: qué cosa es amistad, cuántas maneras hay de amistad, a quién se debe amistad y cómo se debe guardar, qué frutos trae la amistad, por qué causas se pierde la amistad y qué utilidad se saca de tener amigos.

---

(76) Corresponden a los números 163 y 164 del catálogo de la biblioteca de Osuna publicado por el señor Rocamora (Madrid, 1882).

(77) A. Bonilla y Sanmartín fué el primero en hablar de este renacentista español en su artículo *El Renacimiento y su influencia literaria en España,* inserto en *La España Moderna,* Madrid, febrero de 1902, págs. 98-99.

(78) "Cap. XV. En que se trata qué cosas se requieren para que algund hombre se pueda decir bien aventurado, e en qué cosa consiste la bien aventurança."

(79) Publicado, con una noticia biobibliográfica preliminar, por el Dr. A. Bonilla y Sanmartín en *Revue Hispanique,* XIV, 1906, págs. 35-70.

En la misma obra se detallan al por menor las fuentes paganas y cristianas en las que se contiene la doctrina de la amistad: los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco,* el *De amicitia* y los libros I y III del *De officiis* de Cicerón, las cuestiones 26 a 28 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, la *Partida IV* en su título 27 y los *Proverbios* de Salomón. Contra lo que pudiera esperarse, el autor no se atiene rigurosamente a estas fuentes para componer por su propia cuenta un tratado sobre la amistad, sino que, dando un giro algo raro a la cuestión, la trata a la manera de los juristas, tomando por base las opiniones de ilustres romanistas y canonistas, como Bártolo, Baldo, Oldrado, el Papa Inocencio, el Hostiense, etc., que coteja entre sí y con los textos legales de los códigos eclesiásticos y justinianeos. El procedimiento adoptado contribuye a hacer más ingrato el estilo, ya de sí algo fatigoso. Como dice muy bien el señor Bonilla, estos dos opúsculos de Ferrán Núñez constituyen una buena muestra de lo que eran la erudición y el estilo, "no precisamente en los renacientes, sino en los *aspirantes a renacientes* del siglo XV".

## III

### UN FILÓSOFO ESPAÑOL PRERRENACENTISTA

Fernando de Córdoba. — Su fama extraordinaria. — Hechos principales de su vida.— Obras que escribió. — Cuáles revisten interés filosófico. — Examen del *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*. — Consideración final.

15. El Prerrenacimiento español no ha dado ningún gran filósofo. Fuera de los referidos esparcimientos literarios de autores aficionados a leer las obras filosóficas de los clásicos, ningún humanista español del siglo XV ha dejado una producción filosófica verdaderamente original (80) ni ha vislumbrado las perspectivas abiertas al pensamiento por el nuevo choque de la filosofía pagana con las tradiciones medievales. Tan sólo un genio precoz, que asombró al mundo por su fabulosa memoria y por su facundia verbal, presagió una figura de auténtico pensador, que pudo influir en la marcha del pensamiento filosófico europeo; pero, por causas que yacen en el misterio, su genialidad se agostó en flor al sobrevenir la edad adulta, sin apenas lanzar ulteriores destellos de sí. Se llamaba este español Fernando de Córdoba, y a juzgar por su apellido, debió de nacer en la patria de Lucano, de Séneca y de Juan de Mena por los años de 1421 a 1426 (81), de una familia noble, radicada en tierras andaluzas.

---

(80) Omitimos aquí hablar del catalán Narciso Verdú, obispo de Mileto, un platónico muy apreciado de los humanistas italianos, que disputó con Juan Argirópulo de muchas y graves cosas, especialmente de las Ideas de Platón, y de quien dice Vespasiano da Bisticci que "... fu grandissimo filosofo e teologo singularissimo...". (*Vite,* II, Bolonia, ed. de 1883, pág. 306 y sigs.) Pero sabemos de él escasas noticias y no conocemos ninguna obra. (Véase una breve noticia de este personaje en MAZZATINTI, *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli,* Rocca S. Carciano, 1897, págs. XLIX-LV.)

(81) Sobre Fernando de Córdoba véase el estudio de J. HAVET, *Maître Fernand de Cordoue et l'Université de Paris au XVe siècle,* París, 1883; y, sobre todo, el más amplio del DR. A. BONILLA Y SANMARTÍN, *Fernando de Córdoba y los*

Son escasísimos, por no decir nulos, los datos que poseemos acerca de su primera educación. Un biógrafo francés asegura que a los cinco años sabía leer, escribir y dibujar perfectamente, y, además, tocar la guitarra; a los diez había terminado sus cursos de latinidad y de retórica, y su memoria era tan prodigiosa, que repetía de coro tres o cuatro páginas de Cicerón después de haberlas leído una sola vez. Posiblemente en esta, como en otras noticias de Fernando de Córdoba, hay una buena dosis de exageración. Cabe presumir que cursara sus estudios en la Universidad de Salamanca con tanto provecho, que—siempre al decir de sus biógrafos—a los veinte años hablaba y escribía el latín, el griego, el hebreo, el caldeo y el árabe; poseía el magisterio en artes y en medicina, y era doctor en ambos derechos y en teología. Para colmo, a esta cultura universitaria tan completa unía, por su nativa condición de caballero, una formación nobiliaria: sabía tañer toda suerte de instrumentos, componer música y poesía, manejar las armas y estaba impuesto en la caballería. Hasta se dice que sirvió a don Juan II de Castilla en las guerras contra los moros, en las que se distinguió por su valor.

Empezamos a saber fijamente de él con ocasión de un viaje a Italia en el año de 1443, tal vez en desempeño de una embajada que le confiara don Juan II. Bonilla y Sanmartín colige que esta embajada la mandaría el rey de Castilla a su primo Alfonso V de Aragón, a la sazón en Nápoles, y que Fernando de Córdoba figuraría en ella en calidad de agregado. Lo cierto es que, una vez en Italia, Fernando frecuentó las escuelas y las Universidades, trabó relación con ilustres renacentistas, y por mediación de uno de ellos—Lorenzo Valla—obtuvo que *el Magnánimo* le nombrara en 1444 confesor en la corte y le asignara una pensión de cincuenta ducados mensuales, amén de algunos gajes para adquisición de libros. No duró mucho esta situación, pues al año siguiente emprendió un viaje a Francia, que resultó muy sonado. Allí fué recibido en la corte real y en la Sorbona; en ambos sitios hizo gala de sus vastísimos conocimientos, que dejaron asombrados a los oyentes, sobre todo por la erudición inconcebible en un joven de tan corta edad. Camino de París, encontró al rey Carlos VII, a cuya presencia respondió a cuantas preguntas le fueron hechas "en materia de artes y en asuntos de caballería". En París moró solamente quince días, hacia fin de año, que fueron suficientes para poner en conmoción a la ciudad. Tuvo varias sesiones en el Colegio de Navarra con los maestros de la Universidad; y, para sincerarse de una acusación

---

*orígenes del Renacimiento filosófico de España,* Madrid, 1911, en cuyo apéndice se inserta el opúsculo *De artificio omnis et investigándi et inveniendi naturai scibilis.*

lanzada contra él, tuvo que comparecer ante el claustro en pleno, reunido en asamblea extraordinaria en San Bernardo, a presencia de una multitud de más de tres mil personas, y respondió con tanto tino a cuanto le fué preguntado, que le dejaron ir libre. Su paso por París suscitó un rastro de admiraciones y de envidias. La mayoría de sus oyentes veían en él un verdadero prodigio; sus detractores propalaron, en cambio, la especie de que tanta erudición no era un hecho natural, sino inspiración del diablo, que llevaba consigo. Concretando más, se le llegó a identificar con el Anticristo, de quien años antes San Vicente Ferrer, en sus profecías, dijera que había ya nacido y se manifestaría pronto entre los hombres. Mientras la maledicencia se cebaba en su persona, Fernando de Córdoba se alejaba presurosamente de París, en un rumboso tiro de ocho caballos, cabe la corte del duque de Borgoña, donde celebró la Navidad de aquel año. En Gante repartió asimismo sus amistades entre la corte ducal y la Universidad, sin ser molestado a pesar de las cartas que llegaban de París reclamando nuevamente su presencia allí para satisfacer a ciertas cuestiones que había dejado pendientes, con promesa de que volvería. Fernando no volvió allá en su vida. Sin embargo, la persecución suscitada por algunos maestros de la Sorbona parece haber repercutido en un segundo episodio, acerca del cual estamos poco informados. Debió de ocurrir en Colonia en la Cuaresma de 1446. En París corrió el rumor de que le habían quemado por hereje y poseído del diablo. Algo menos sería, por cuanto salió con vida de la aventura; pero debió de luchar con dificultades, que le hicieron desistir de un proyectado viaje a Inglaterra para dar la vuelta por Alemania y entrar de nuevo en Italia. En junio del mismo año estaba ya en Génova, donde dejó estupefactos a cinco mil oyentes discutiendo veintiocho cuestiones que le fueron propuestas por los doctores de la ciudad; siguió un banquete, en el que tuvo constantemente pendientes a los comensales de su charla sobre temas de erudición clásica y medieval.

A partir de su segunda llegada a Italia, escasean las noticias de Fernando de Córdoba; y el hombre que había asombrado a Europa en un corto recorrido de unos meses, quedó ahora sumido en el mayor de los olvidos. Solamente sabemos que en Italia encontró un protector en el cardenal Bessarión, quien le encargó varios trabajos y probablemente le nombró miembro de la Academia Platónica florentina, que él presidía. Por su influencia, fué nombrado subdiácono del Papa, cargo que parece conservó hasta su muerte, y más adelante auditor de la Rota. En los últimos años de su vida formó parte de la comisión pontificia designada para pronunciar sentencia en la acusación formulada por el inquisidor

de Mallorca contra el luliano Pedro Daguí (82). Falleció en Roma por los años de 1485 a 1487 y fué enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles; un cardenal portugués, arzobispo de Lisboa, que debió de ser uno de sus admiradores, mandó poner un epitafio y grabar las armas en su sepulcro.

16. La erudición contemporánea ha ido acreciendo paulatinamente el caudal de los escritos de Fernando de Córdoba, perdidos bastantes de ellos y manuscritos los demás, a excepción de dos que alcanzaron en su tiempos los honores de la imprenta. He aquí su lista, tal como hoy la conocemos: 1.° Comentarios al *Almagesto* o compilación astronómica de Tolomeo, anteriores a diciembre de 1445. 2.° Comentarios a algunos libros de la Biblia, y especialmente al *Apocalipsis*, de la misma fecha. 3.° Epístola a Carlos VII, rey de Francia, donde le estimula a guardar la paz; probablemente, de 1445. 4.° *An sit licita pax cum Sarracenis*, escrita tal vez con ocasión de la cruzada organizada por Pío II para vengar el desastre de la toma de Constantinopla por los turcos. 5.° *De discretione spirituum*, cuyo contenido se ignora, si bien se supone que, entre otras materias, trataba de la acción del Espíritu Santo. Es anterior al *De artificio*. 6.° *De laudibus Platonis*, descubierto a principios de este siglo en un códice de una biblioteca romana (83). 7.° *De secretis humanae naturae per urinam cognoscendis*, una obra médica descubierta con la anterior. 8.° *De Pontificii Pallii Mysterio, et an pro eo aliquid temporale absque simoniae labe exigi possit*, un tratado dirigido al cardenal Francisco Piccolomini para dilucidar un asunto canónico. 9.° *De duabus Philosophiis, et praestantia Platonis supra Aristotelem*, un ensayo de cotejo entre los dos grandes sistemas filosóficos griegos, que le fué sugerido por el cardenal Bessarión y dejó sin acabar, por un nuevo encargo de éste. El cardenal trató después personalmente el mismo asunto en uno de sus opúsculos que más fama le valieron. 10. *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, su escrito principal, que analizaremos seguidamente. 11. *De jure medios exigendi fructus quos vulgo annatas dicunt*, un opúsculo justificativo del derecho de los Papas a la exacción de dicho impuesto, que fué impreso a fines del siglo XV. 12. *Tractatus de futuris contingentibus*, que se conserva en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París. 13. *De haereticis et damnatis*, una disertación de derecho canónico que se conserva en un manuscrito del Vaticano. En fin, 14. El

(82) Véase el capítulo XIX, § I, núm. 8; pág. 73 del presente tomo.

(83) René Poupardin, *Deux ouvrages inconnus de Fernand de Cordoue*, en la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, págs. 532-542 del tomo correspondiente al año 1901.

prefacio a la edición del tratado *De animalibus* de Alberto Magno, impreso en Roma el 2 de abril de 1478. Están perdidos los cinco primeros y el noveno, y los demás se conservan manuscritos; el onceno y el último fueron impresos en el siglo XV, y el décimo lo editó recientemente el señor Bonilla y Sanmartín (84).

17. Tan sólo cuatro de los opúsculos hoy conservados de Fernando de Córdoba se relacionan con la historia de las ideas filosóficas, aunque no todos en igual grado. Así, el *Tractatus de futuris contingentibus* versa sobre un asunto predominantemente teológico, en el que el Papa Sixto IV se creyó obligado a intervenir, en 1474, para condenar la doctrina de un maestro de la Universidad de Lovaina, llamado Pedro de Rivo (o Vanderbeke). Contra esta doctrina escribió Fernando de Córdoba su tratado, que posiblemente influyó en el ánimo del Papa para condenarla. El asunto se plantea más bien en términos lógicos: *utrum propositiones de futuro contingenti verae esse possint vel falsae;* pero en el desarrollo se apela al *intentum sacrorum interpretum* para sacar en limpio que el aserto de Pedro de Rivo *non modo falsi, sed et haeretici interpretis est.*

El *Praefatio* a la edición romana del *De animalibus* (85) constituye un panegírico de Alberto Magno, a quien defiende de la imputación de barbarie y rinde tributo de admiración. Después de poner de relieve la importancia científica y las excelencias de la obra prologada, subraya el trabajo original llevado a cabo por Alberto Magno para suplir las lagunas de la versión arábigo-latina.

En los *Loores de Platón*, que Fernando de Córdoba escribió por mandato del cardenal Bessarión, se recogen los testimonios de los autores sagrados, y especialmente de San Agustín, acerca de aquel filósofo, contestando de paso a las críticas formuladas por el aristotélico Jorge de Trebisonda en su famoso libro. La obra se divide en cuarenta y cuatro *veritates*, cada una de las cuales es objeto de una demostración fundada en argumentos sacados de autores sagrados y profanos, como Apuleyo, Cicerón, Aulo Gelio, Séneca, Macrobio, Labeón el jurisconsulto, sobre todo de Aristóteles, y otros. No parece que esta obra sea idéntica a la *De duabus philosophiis,* hoy perdida, en la cual se hacía un examen comparativo y sistemático de las doctrinas platónica y aristotélica (86).

---

(84) Véase la nota 81.

(85) El Dr. Bonilla Sanmartín lo ha reimpreso asimismo en apéndice a su ya citado estudio.

(86) A. Morel-Fatio, *Maître Fernand de Cordoue et les humanistes italiens du XV[e] siècle,* en *Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet,* París, E. Leroux, 1895, págs. 521-533.

18. El más original de los escritos de Fernando de Córdoba es, sin duda, el *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis,* un ensayo de construcción de una ciencia universal, que su autor reputa enteramente nuevo, sin más precedentes que unos ligeros atisbos del peripatético árabe Alfarabí y el intento, en su opinión fracasado, de Ramón Lull en su *Arte magna.* A diferencia de la lógica tradicional, esta clave universal de la ciencia trasciende de la mera forma científica para adueñarse directamente del contenido del saber. Lo mismo que en la naturaleza los individuos participan de la especie, así también, en su opinión, las ciencias particulares son ramas desgajadas de la ciencia universal. Fernando de Córdoba intenta en su obra bosquejar el camino a esa ciencia universal, el "artificio para indagar y hallar cuanto hay por saber en todas y cada una de las disciplinas humanas". Sentada la afirmación de que las "conveniencias" o coincidencias entre los seres se expresan mediante proposiciones afirmativas, y las "diferencias" mediante proposiciones negativas, propone establecer por un procedimiento apriorístico el número de las conveniencias y de las diferencias posibles para cualquier sujeto dado. Se parte para ello de la idea del "ser", con la cual se comparan todos los predicados posibles. Tales predicados expresan conveniencias y diferencias que, o bien trascienden del ser, o bien le son iguales, o bien inferiores. Una lógica ontológica es natural que centre la investigación en torno a las primeras y que procure, ante todo, fijar la lista de las perfecciones absolutas del ser. Fernando de Córdoba se lanza por este camino; y, aduciendo ideas tomadas de San Anselmo, enumera hasta cuatro "modos" y seis "grados" de la perfección absoluta. Los modos son, según él: espiritualidad, entendimiento y voluntad, ciencia y sabiduría, entender y querer, que se corresponden con las cuatro realidades inherentes a la sustancia intelectual (única en la que es dable hallar las perfecciones absolutas): esencia, potencia, hábito y acto. Los seis grados de la perfección absoluta son: el ente, lo absoluto y el acto, la sustancialidad y la existencia por sí, la espiritualidad, el no hallarse bajo la razón de sustancia por ser especie especialísima y el constituir una singularidad única. Entre los predicados iguales al ente distingue Fernando sus pasiones y sus modos (o cualidades intrínsecas); y entre los inferiores, pone los que significan una naturaleza limitada y las categorías.

El complemento obligado a este inventario apriorístico de las predicaciones posibles acerca del ser es un arte combinatoria que indique la manera de juntar, o de separar en su caso, esos múltiples predicados con su sujeto, según que expresen una conveniencia o una diferencia en mayor o menor grado. A su vez, la exposición de la combinatoria conduce a

tratar, en la segunda parte del opúsculo, el problema entonces candente de la invención del término medio y a fijar las reglas de cualquiera argumentación posible. Mediante su aplicación, cabe averiguar las conveniencias y las repugnancias entre los varios antecedentes y consiguientes que se comparan entre sí. Toda esta doctrina acerca de los lugares comunes de los argumentos aparece desarrollada con una extrema minucia; tan sólo para la comparación llega a formular ochenta y cinco reglas.

Previas estas disquisiciones generales, en la tercera parte del opúsculo pasa a señalar el procedimiento para plantear acerca de cualquier asunto todas las cuestiones posibles. Aconseja atenerse a las indicaciones de Alfarabí y Ramón Lull, que enumeraron hasta diez cuestiones posibles acerca de todo sujeto: si es, qué es, de qué es, por qué, cuánto, cuál, cuándo, dónde, cómo, con qué; y ensayar los varios argumentos que caben mediante la combinación, en cada caso, de los términos trascendentes al ser, de los iguales a él y de los inferiores. Asegura que así no quedará nada en ninguna ciencia que no pueda encontrarse.

Las tres últimas partes del tratado exponen el procedimiento para hablar de todo lo que, complejo o incomplejo, pueda ser objeto de consideración en cada ciencia; para sacar todas las conclusiones que pueden saberse acerca de un objeto dado y calcular su número exacto, y para encontrar en cada ciencia los principios primeros, tanto los complejos como los incomplejos. Empieza poı aducir una regla inspirada en los *Últimos analíticos,* según la cual en una ciencia hay que considerar tantas cosas cuantas pueden ser referidas al sujeto o materia primera y adecuada de dicha ciencia. Enumera luego los modos de semejante *referencia.* En cuanto a las conclusiones cognoscibles, no son ni más ni menos que las que se siguen del antecedente o de los antecedentes dados. Por lo que respecta a los principios, otorga carácter de primero a aquel antecedente de la conclusión que sea *inmediato;* si éste fuere *mediato,* procede juntar el medio con los extremos, según el arte de la invención del medio, y el resultado que entonces se obtenga será inmediato o mediato; si mediato, volverá a hacerse lo mismo hasta llegar al inmediato, *quod est primum illius scibilis principium.*

Para no recargar nuestra breve exposición, hemos omitido el detalle de la concepción metafísica que Fernando de Córdoba desarrolla, en su intento de construir una ciencia universal. En efecto, este artificio lógico le ha sido sugerido por su idealismo platónico, y se basa en la ingenua creencia de que el orden de nuestros conceptos se corresponde con el de las determinaciones ontológicas. En la ejecución de su plan Fernando de Córdoba utiliza en abundancia materiales lulianos, pese a las invectivas

lanzadas al principio de su opúsculo contra el filósofo mallorquín (87).

19. Fernando de Córdoba es un vivo ejemplo de la indecisión característica del Prerrenacimiento español del siglo XV, que oscila entre la vieja cultura medieval y el nuevo espíritu humanista. Enamorado de los modelos clásicos, conserva todavía la sustancia del pensamiento anterior; su platonismo es mera pátina superficial, en la que preocupaciones nuevas afloran sobre un mundo de ideas y preocupaciones en gran parte medievales. Lo mismo podríamos decir, aun con mayor razón, de Alonso de Cartagena, de Pedro Díaz de Toledo, de Juan de Lucena. Con todo, esta indecisión es un síntoma notorio de una transformación histórica que se está operando en la conciencia europea y española del tiempo: una cultura fenece y otra la sustituye. La transformación estalla en España en toda su pujanza en el reinado de los Reyes Católicos, y a ella contribuye decisivamente la llegada de una pléyade de humanistas extranjeros llamados a difundir por todos los ámbitos del país el nuevo espíritu. La Universidad de Salamanca, el más tradicional y representativo de nuestros centros culturales, se contagia de él y se convierte muy pronto en la primera escuela de humanidades de Europa. El auténtico Renacimiento español está comenzando en aquel mismo momento, mientras la Edad Media corre velozmente a su ocaso.

---

(87) Sobre el lulismo y el antilulismo de Fernando de Córdoba véase lo dicho anteriormente en el capítulo XXI, § IV, núm. 49, págs. 283-4 del presente tomo.

# ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

## A (1)

Abadal Vinyals (R. d'): I, 22.
Abd-Allâh ibn Abd-Allâh; véase: "Turmeda (Anselmo)".
Abenarabi: I, 367, 513, 586.
Aben Ezra: I, 84, 168; II, 548.
Aben Gabirol: II, 77.
Abenragel (Alí): I, 15, 79, 84, 88.
Abenzait: I, 80.
Abner de Burgos; véase: "Alfonso de Valladolid".
Aboulfaradj ibn at Tayib: I, 13.
Abraham de Barcelona: I, 75.
Abraham ben Joseph ibn Nahmias: I, 46.
Abraham ben Samuel Abulafia: I, 48.
Abril (Manuel): II, 608.
Abu-l-beca: I, 52.
Abú Diafar Ahmad: I, 123.
Abulguafá Mobáxir Benfátic: I, 21.
Accardi (Mariano): II, 201.
Adler (A.): I, 257.
Aguiló (Estanislao): I, 61; II, 448, 482.
Aguiló (Mariano): I, 245, 323, 327; II, 105, 401.
Aguiló (Tomás): II, 406.
Aguiló Miró (A.): II, 631.
Agrícola (Rodolfo): I, 132; II, 279.
**Agripa de Nettesheim (Enrique Cornelio):** I, 477; II, 48, 197, 215, *216-23,* 227, 231-2, 234, 236-8, 241-3, 245-6, 248, 274, 283-4, 296, 300, 302, 313, 315, 329, 418.
Aguayo (Alberto): II, 625.
Aguirre Respaldiza (A.): I, 223.
Agustí de Montclar, fray: II, 427.
Agustín (San): I, 27, 69, 70, 74-5, 78, 83, 88-90, 94-5, 97, 154, 156, 173-4, 181, 234, 260, 269-70, 285, 521, 553, 619; II, 38, 169, 186, 190, 192, 200, 205, 391, 488, 562, 593, 597, 625, 646.
Alain de Lille: I, 79, 82-3.
Albareda (Anselm M.ª): I, 74.
Albertí (Arnaldo): II, 250, *257.*
Albertí (Pedro Mártir): II, 379.
Alberto de Metz: I, 180.
Alberto de Sajonia: I, 72, 133.
Alberto Magno (San): I, 12, 47, 76-7, 79, 84, 107, 113, 120, 131, 134, 140-1, 148-9, 162, 184, 217, 522, 526, 531; II, 45, 331, 446, 485, 497, 564, 579, *646.*
Alcocer Martínez (M.): II, 572.
Alcover (Antoni): II, 406.
Alcover (Juan): II, 401.
Alejandro de Halés: I, 76, 90, 188, 490.
Alfarabí: I, 156, 160; II, 284, 468, 647-8.
Al Fergani: I, 79, 84.
Alfonso V, rey de Aragón: I, 60, 89, 90, 158; II, 61, 80-1, 198, 611, 629, 632-3, 639, 643.
**Alfonso X,** rey de Castilla: I, 3, 9, *11-28,* 30, 33-5, 44, 58-9, 61, 74, 78-9, 84, 95; II, 500-1, 504, 506-8, 516, 518, 521-2, 605-6.
Alfonso Buenhombre: I, 48-9.
Alfonso de Cartagena; véase: "García de Cartagena".
Alfonso de Córdoba (Martín): I, 135; II, 583-4.
Alfonso de Espina: I, 50, 52, 168.

(1) Las cifras romanas remiten a los tomos I y II de la obra; las arábigas, a las páginas del tomo respectivo. Señálanse en negritas los autores más representativos; y en cursiva, los lugares dedicados al estudio de estos u otros autores.

Alfonso de la Torre: II, 587, *589-92*.
**Alfonso de Madrigal:** I, 61-2, 94; II, 534, *542-58*, 564, 613, 625, 633.
Alfonso de Portugal; véase: "Dionís (Alfonso)".
Alfonso de Valladolid: I, 49, 86.
Alfonso de Veracruz: I, 136.
Alfonso de Villasanta: II, 471.
Alfonso de Zamora (Juan): II, 621-2, 624.
Alfredo Ánglico o de Sareshel: I, 121, 139.
Algazel: I, 156, 159, 162, 165, 181, 267, 269, 272-3, 278, 327-8, 348-54, 356-7, 360, 423-4, 469, 515.
Alhacen: I, 84.
Alí ben Achamet Embrani: I, 75.
Alighieri (Pedro): II, 628.
Alkendi: I, 84, 220, 269.
Almela Vives (F.): II, 453, 594.
Alós-Moner (Ramón de): I, 80, 89, 199, 200, 206, 238, 240-1, 243, 258, 267, 269, 275-6, 278, 282-3, 294, 299, 302-3, 305-6, 309-12, 314-6, 323, 331, 334, 614, 633, 643; II, 12, 23, 26, 28, 69, 80, 82, 252-3, 255, 263, 416, 423, 426-7, 432, 437, 448, 488, 631.
**Alsted (Juan Enrique):** I, 477; II, 48, 197, 229, *239-49*, 274, 299, 314, 320, 330.
Altaner (Berthold): I, 632; II, 432.
Altés Escribá (J.): II, 106, 112, 173-4.
Alujas (Moisés): II, 411.
Alva y Astorga: II, 474, 480, 485.
Álvaro de Toledo (G.): I, 75.
**Álvaro Pelayo:** I, 189; II, 459, *475-7*, 480, 494.
Amador de los Ríos (José): I, 11, 28-9, 78; II, 393.
Amaro (Alejandro): II, 475.
Ambrosio (San): I, 69, 95.
Ambrosio de Saldes: I, 190.
Ametller (José): II, 632.
Amice: II, 392.
Ana M.ª del Sacramento (Sor): I, 588; II, *276*.
André (G. S.): I, 176-9, 181, 183.
André (Marius): I, 320; II, 429.
Andrés (Juan): II, 384.
Andreu de Palma de Mallorca: I, 239, 256, 624, 632-3; II, 363.
Ángel Clareno: I, 189, 214.
Anguera de Sojo (O.): I, 38.
Anselmo (San): I, 58, 77, 83, 181, 269, 301, 304, 352, 509, 514, 638; II, 96, 186, 190, 488, 647.
Antich de Llorach (Agustín): II, 379.
Antonio (Nicolás): I, 279; II, 253, 355-7, 362, 537, 543, 560, 567, 572, 596.
**Antonio Andrés:** I, 67; II, 236, *459-71*.
Antonio de Siena: I, 165.
Apuleyo: I, 86; II, 609, 646.
Arce de Herrera (Juan): I, 279; II, 29, 250, 260, *262-3*, 268.
Arés (Antonio de): II, 108, 172.
Arias de Loyola (Juan): II, 250, 263, *267*.
Aristóteles: I, 13, 18, 27, 46, 65, 72-3, 77, 79-81, 84, 88, 90, 92-3, 113-4, 119-23, 125-8, 132-8, 141, 143-4, 160, 181, 193-5, 213, 251, 269, 298, 525-6, 616; II, 101, 114, 200, 203, 206, 245, 261-2, 268, 272, 275, 284-5, 302, 304-8, 313, 374, 411-4, 446, 457, 459-64, 466-8, 473, 486, 495, 498, 532, 534, 549-50, 552, 554-5, 558-9, 562, 564, 567, 569-70, 574, 579-81, 611-2, 616, 619, 628-9, 633, 637, 645-6.
Aristóteles (Pseudo-): I, *18-9*, 27, 40, 82-6, 88.
Armengol (Pedro): I, 52.
Armengol (Rafael): II, 377.
Armengual (Buenaventura): II, 277.
**Arnaldo de Vilanova:** I, 68, *80-3*, 103, 124, 150, 185-6, 189, *199-230*, 257, 261, *641-7;* II, 31, 46-7, 110, 331, 429, 446, 487-8, 525, 605-6.
Arnau (Víctor): II, 393.
Asín Palacios (Miguel): I, 156, 162-4, 166, 267, 350, 367, 508, 513; 636; II, 26, 86, 395, 416.
Astruc (Jean): I, 202.
Atanasio (San): I, 76.
Atanasio, *archiensis abbas*: I, 91.
Aubry (Jean d'): II, 290, *293-4*.
Aulo Gelio: II, 646.
**Ausias March:** II, 587, *588-9*.

Averroes: I, 13, 45, 80, 83, 160, 164-5, 181, 251-2, 269, 525-6, 531; II, 494.
Avicena: I, 79, 84, 139, 141, 143, 156, 160, 174, 181, 216, 222, 269; II, 563.
Avinyó (Juan): I, 238-9, 277, 279-80, 282, 287-8, 292, 294-5, 297-300, 302-20, 324; II, 12, 32, 39, 43-4, 62, 69, 155, 174, 198, 260, 264, 271, 277, 281, 291, 357, 369, 371, 379-82, 410-1, 415, 427.
Azagra (Melchor de): II, 263.
Azarquiel: I, 15.

**B**

Babucci (Wladimiro): II, 436.
Bacó (Francisco): II, *483,* 485.
Bacon (Francisco): I, 143; II, 99, 101, 157, 289, *301-2,* 303, 308, 374, 418.
Bacon (Rogerio): I, 174, 216, 223, 347, 353, 403, 421-2, 490, 638-40; II, 45-6, 153, 331, 378, 423.
Bade (Josse): II, *205-6,* 208-10, 213-4, 238, 290, 471.
Baer (Fritz): I, 44, 47, 49, 50.
Bäumker (Cl.): I, 477; II, 430-1.
Baist (Gottfried): II, 430, 501.
Balaguer Merino (A.): I, 92.
Balari Jovany (J.): I, 177.
Balme (Francis): I, 35.
Baltasar de Tolentino: II, 490.
Ballester (Juan): II, *482-4.*
Ballesteros (Pío): I, 26-8.
Barber (W. A. T.): I, 632; II, 433.
Barceló (Antonio): II, *277.*
Barceló (Rafael): II, 277, 326, 329-31, *358.*
Barnils Giol (P.): I, 71, 273, 302, 312.
Baró (Juan): II, 63, 68, 77, 201, 251, 254.
Baron (H.): II, 615.
Barrau (A. de): I, 320; II, 429.
Barrientos (Lope de): II, 605, 607.
Bartolomé Anglico: II, 625.
Bartsch: I, 329.
Basilio (San): II, 612, 615, 626.
Basilio de Rubí, fray: II, 171.
Bataillon (Marcel): II, 208, 252, 280, 584, 623, 626.
Batista Roca (José M.ª): I, 278; II, 28, 51, 53, 55-7, 423.
Batllori (Miguel): II, 29, 57, 68, 177, 295, 385, 406, 424-5, 434.
Baudouin de Montarcis (Pedro): II, 26, *295-7,* 343.
Baumgarten (M.): I, 177.
Bayländer (H.): II, 475.
Bayle: II, 103.
Beatus Rhenanus; véase: "Bild de Rhynow".
Beauvais (Vicente de): II, 518.
Beeckmann (I.): II, 299-301.
Beda: I, 70, 74, 78.
Beer (Rudolf): I, 69-71, 74, 76, 78-9, 96, 350; II, 79, 80, 620, 625.
Belot (Juan): II, *294-5.*
Beltrán de Heredia (Vicente): I, 12; II, 280, 379, 451, 453, 532, 535, 567, 583, 585.
Bellarmino (Roberto): II, 229, 239, 282, 540.
Bellver (Antonio): II, 250, *259,* 268, 275, 282.
Benedicto XIII, Papa; véase: "Luna (Pedro de)".
Benedicto XIV, Papa: II, 112, 282-3.
Benedictus de Undis: II, 498.
Beneyto Pérez (J.): I, 8, 22; II, 597.
Bennazar (Pedro): II, *277.*
Benz (E.): I, 228.
Berckateno (Cornelio Sutorio): II, 243.
Berenguer de Noya: I, 84.
Bernabé de Módena, pintor: II, 505.
Bernárdez Tarancón (A.): II, 216.
Bernardino de Mallorca, fray: II, 364, 380.
Bernardo (San): I, 73, 76, 83, 90, 95; II, 205, 488, 603, 624.
Bernardo de Luxemburgo: II, 257, 281.
Bernardo de Puigcercós: I, 208-9.
Bernardo de Sanciza: I, 72.
**Bernardo de Trilla:** I, *176-83,* 186.
Bernardo del Litioso (o Delicioso): II, 19, 31, 46, 57.
Bernardo Gui: I, 172, 176-8, 183; II, 447.
**Bernardo Oliver:** I, 48, 86, 91; II, 481, *488-9,* 491.

Bernardo Silvestre: I, 79, 93.
Bernardot (P.): II, 454.
**Bernat Metge:** I, 90; II, *526-7,* 550, 631, 634.
Bernhart (J.): I, 578; II, 158.
Berthelot (M.): II, 45, 51.
Berthier (A.): I, 47, 150, 152, 170.
Bertini (Giovanni M.ª): II, 80, 427, 436.
Bertrán y Güell (J.): II, 300.
Bessarion, cardenal: II, 26, 82, *197-8,* 284, 596, 632, 645-6.
Betí (M.): II, 592.
Biel; véase: "Gabriel Biel".
Bihl (Michel): I, 276; II, 429.
Bild de Rhynow (Beato): II, 159, *204-5.*
Birkenmajer (A.): II, 492, 615, 619-20.
Blanch (Antonio): II, 411.
Blanchet (León): II, 233.
Blanco García (F.): II, 619.
Blanco Soto (Pedro): I, 276-7; II, 200, 259-60, 263.
Blázquez Fernández (Joaquín): II, 542.
Blecua Teijeiro: II, 508.
Blendecq (Carlos): II, 161.
Boccaccio (Juan): I, 86, 92, 94-5, 97; II, 512, 544, 593-4, 622, 627-8.
Boecio (Manlio Severino): I, 27, 65, 70, 72-3, 79, 81-3, 86, 88-9, 91-2, 94-5, 97, 114, 125, 157, 181; II, 445-6, 460, 592, 616, 618, 624-5, 630, 639.
Boecio de Dacia: I, 317, 527.
Boer (C. de): II, 161.
Bofarull (Francisco de): I, 238, 240, 254, 273, 279; II, 25, 49, 61-2.
Bofarull (Jaime): II, 631.
Bofarull de Sartorio (Manuel de): II, 629.
Bohigas Balaguer (Pedro): I, 278; II, 28, 51, 54, 68, 110, 178, 423, 479, 488-9, 608, 629.
Bolea Galloz (Fernando de): II, 629.
Bona, cardenal: II, 155, 168.
Bonagracia: II, 486-7.
Bonastruc de Porta; véase: "Moisés ben Nahmann".
Bonilla Sanmartín (A.): I, 16, 72, 75, 121, 138; II, 198, 284, 387, 396, 583, 608-9, 627, 640-3, 646.
Bonllabí (J.): I, 320, 326, 331; II, 250, 254, *256,* 361, 395.
Bonnefon (P.): II, 161.
Boorjstrom (Rachel): II, 436.
Bordoy (Mariano): II, 377-9.
Born (Lester Kruger): II, 449.
Bornati (Virgilio): II, 81, 177.
Borrás Rullán (Jaime): II, 404.
Bossuet: I, 170.
**Bouillé** o **Bouvelles (Carlos):** I, 279; II, 26, 159, 197, *206-9,* 243, 252-3, 256, 262, 291, 357.
Bouvier (Mgr.): II, 393.
**Bové (Salvador):** I, 237-8, 267, 273, 281-2, 298, 468, 508, 514, 636; II, 12, 105-6, 112, 155, 173-4, 387, 396, *409-16.*
Bover (Joaquín M.ª): I, 334; II, 12, 67, 70, 254, 256, 259, 276-7, 358, 366, 370, 402, 448.
Brambach (W.): I, 276; II, 23, 430.
Brand (Walther): I, 478.
Brantome (Pierre de): II, 47.
Brett (G. S.): I, 216.
Brettle (Segismundo): II, 453.
Bricot (Tomás): I, 115-6, 133.
Brucker (J.): II, 418.
Brunetto Latini: I, 12, 88, 94; II, 624, 633.
**Bruni de Arezzo (Leonardo):** I, 93, 95, 97; II, 532, 579, 581, 611, *614-8,* 619, 623, 627-8, 633.
**Bruno (Jordano):** I, 477, 609; II, 48, 184, 197, 224, *225-33,* 237-8, 240-1, 243, 245, 248, 265, 274, 284, 296, 313, 318, 429, 434.
Brunschvicg (León): I, 169; II, 169.
Buceta (Erasmo): I, 32.
Büchels: II, 322, 327, 341, 356-7.
Buenaventura (San): I, 72-3, 76-8, 82, 107-8, 110, 347, 352, 487, 489-90, 492, 549, 619, 638-9; II, 94, 133, 136, 139, 144, 148, 150, 186, 190, 192, 194, 205, 423, 428, 437, 467, 473, 488, 603.
Bulbena Tossell (A.): I, 329; II, 479.
Bulons (Juan): II, 61, *68, 71,* 81, 178, 182.
Burger (W.): I, 641.
Buridan (Juan): I, 133.
Burleigh (W.): I, 84.
Burriel (A. M.): I, 9.

Busquets (Antonio): II, 250, *271-2,* 282-3, 344.
Byles (Alfred T. P.): II, 434.

C

Cáceres (Francisco de): II, 591.
Calasanç d'Igualada, fra: II, 273.
Caldentey (Bartolomé): II, 66, 70, 82, 251, 256.
Calvet (Agustín): II, 84, 86, 606.
Callebaut (A.): I, 76, 111, 190-2.
Campaneila (Tomás): II, 225, 233.
Canalejas (Francisco de P.): *387-92,* 393, 517, 520.
Canals (Antonio): I, 64, 91; II, 603, 631-2.
Cano (Melchor): I, 53.
Canterio (Andrés, Pedro y Jaime): I, 216, 222, 243.
Capdevila (José M.ª): I, 329.
Capella; véase: "Marciano Capella".
Capreolo (Juan): II, 564, 573-4.
Caramella: II, 435.
Caramuel Lobkovitz (Juan): II, 275.
Carande (Ramón): II, 592.
Carbonel (Hugo): II, 294-5.
Cardile (Enrico): II, 436.
Cardó (Carlos): II, 406.
Carlos de Aragón, príncipe de Viana: I, 91; II, 591, 611, *628-9,* 633.
Carpzov (Benito): I, 152, 157, 169.
Carreras (Luis): II, 411.
Carreras Artau (Joaquín): I, 80, 97, 103, 127, 196, 206, 641; II, 30, 80, 94, 468, 543.
Carreras Artau (Tomás): I, 53, 170, 207, 233, 262, 264, 271, 335, 367, 422, 471, 480, 610, 637; II, 101, 123, 173, 406, 416, 422, 424, 426, 432, 633.
Carreras Artau (T. y J.): II, 371.
Carroç (Francisco): II, 587, *594.*
Carvajal (Bernardino de): II, 538.
Carvalho (Joaquim de): II, 79, 287.
Casacuberta (José M.ª de): II, 106, 424.
Casadesús (José): I, 514; II, 427.
Cascant (Gaspar): II, 581.
Casella (Mario): II, 436.
Casellas (Antoni): II, 415.
Casiano (Juan): I, 83, 95, 97.
Casiodoro: I, 70, 79, 83.
Castellá (José): II, 411.
Castillo (Hernando del): II, 82, 254.
Castro (Adolfo de): II, 393.
Castro (Bartolomé): I, 135.
Castro (Federico de): II, 395.
Castro Calvo (José M.ª): II, 521.
Castro Castro (José de): II, 395.
Caubraith (Roberto): I, 133.
Cava (La): II, 435.
Caxton (William): I, 323; II, 434.
Celaya (Juan de): I, 135.
Ceñal (Ramón): II, 309.
Cepeda Andrada (Alonso de): II, 250, *270, 286-8.*
Cesis: II, 198.
Cesulis (Jaime de): II, *449.*
Cicchilti-Suriani (Filippo): II, 174.
Cicerón: I, 73-4, 79, 84, 86, 90, 94-5; II, 107, 165, 215, 245, 268, 285, 308, 526-7, 600, 612, 615, 617, 619, 621, 624, 626, 631-3, 637, 641, 643, 646.
Cirilo (libros cirilinos): I, 82, 88.
Ciruelo de Daroca (Pedro): I, 136; II, 99, 279-80, 283, *284-5,* 583-4.
Cisneros; véase: "Jiménez de Cisneros".
Clauselles (Gabriel): II, 411.
Clemencín: I, 92.
Clemente XIII, Papa: II, 283, 367, 380.
Clichtou o Clichtowe (Josse): II, 204, *205.*
Codera (Francisco): II, 395.
Colom (Guillermo): II, 406.
Coll (Joaquín): II, 411.
Coll (José M.ª): II, 631.
Coll (Luis): II, 277, 282.
Colletet (M.): II, *291.*
Comenio (Amós): I, 477; II, 170, 239, 299, 320, 330.
Compayré (G.): II, 104-5, 112, 155, 174.
Contreras (Juan): II, 624.
Copons (Guillermo): II, 633.
Coppin (J.): II, 159, 161-2, 167, 170, 173.
Cordier (Honorio): II, 298, 323, *351-3.*
Cornejo (Damián): II, 273, 362.
Coronadi: II, 436.
Coronel (Antonio y Luis): I, 134-5; II, 213.

Corsano (A.): II, 226.
Cossío (José M.ª de): II, 372.
Costa ben Luca: I, 216, 222.
Costa Llobera (M.): II, 401.
Cotarelo (Emilio): I, 83.
Couturat (L.): I, 476; II, 312-3, 315, 317, 320.
Cramer (Juan): II, 46-7, 55.
Cramer von Bessel (H. H.): I, 610; II, 327, 432.
Cratés: I, 95.
Crawford (J. P. W.): II, 589.
Crescini (V.): II, 608.
Cristóbal de París: II, 56-7.
Croce (B.): II, 632.
Cruells (Manuel): II, 630.
Cueto (Rodrigo): I, 117, 135.
Curcio (Quinto): II, 622, 624.
**Custurer (Jaime):** I, 237, 254-5, 280; II, 11, 48, 202, 260-1, 277, 326, 328, 330-1, 343, 345, 354, *355-6,* 357-8, 362, 365, 370, 375.

## CH

Chabás (Roque): I, 80; II, 594.
Chacón (Pedro): II, 583.
Champier: I, 200.
Chappuys (Gabriel): II, 290.
Charron (Pedro): II, 168-9.
Chesterton (G. K.): I, 340; II, 434.
Chevalier (Jacques): II, 170, 301.
Chrysopolitanus (Hieronymus Cingularius): I, 116.

## D

**Daguí (Pedro):** II, 59, 65-7, 69, *72-6,* 77-9, 81, 210, 243, 250-1, 256, 265, 281, 283, 467, 645.
Daniel de Molins de Rey, fray: I, 85; II, 479.
Daniel de Morley: I, 525.
Dante Alighieri: I, 84, 94-5, 102, 261, 487, 582, 624; II, 26, 82, 398, 588, 628, 631.
Daunou (M.): I, 114, 122, 124.
David de Dinant: I, 525.
Daza (Antonio): II, 250, *269,* 273.
Decembri (Pier Candido): II, 617, 626, 630, 632.
De Gérando: II, 397, 404.
Delaborde (F.): I, 30.
Delescluze (E. J.): I, 281.
Délisle (Léopold): I, 91; II, 15, 25, 89, 429.
Delphini (Domingo): II, 591.
Demóstenes: II, 615.
Denifle (H.): I, 37, 59-62, 66, 76, 147, 149, 151, 176-7, 184; II, 447, 481.
Denifle-Chatelain: I, 111, 191, 642; II, 451, 493, 498.
Denina: II, 172.
Denk (Otto): I, 329-30.
**Descartes (R.):** I, 223, 478; II, 99, 127, 222, 289, *299-301,* 302-3, 314, 321, 378, 417-8.
Desclapés (Gabriel): II, 63, 65, 68.
Descós (Arnaldo): II, 65, 70, 78-9, 251.
Desdevises du Dézert (G.): I, 91, 332; II, 628.
Deutschbein (Marie): I, 478.
**Deza (Diego de):** I, 61; II, 281, 467, 564-5, *571-8,* 579.
Diafanto: II, 312.
Diago (Francisco): I, 103, 145, 147, 149-52, 165, 187, 208; II, 73, 280, 448-9, 451.
Díaz de la Guerra (J.): II, 369, 381-2.
**Díaz de Toledo (Pedro):** II, 550, 611, 623, *626, 627-8, 634-8,* 639-40, *649.*
Diego de Belmonte: I, 93; II, 628.
Diepgen (P.): I, 80, 199, 200, 202, 207, 222, 645.
Dionís (Alfonso): II, *492-3.*
Dionisio Areopagita (Pseudo-): I, 27, 77, 79, 122, 155, 181, 269; II, 200, 203, 478, 537, 562.
Dionisio *el Cartujo*: II, 602.
Dirks: II, 158.
Dmitrewski (M. de): II, 19.
Dolz del Castellar (Juan): I, 135.
Doménech (Pedro Cayetano): II, 380.
Domingo de Siena: II, 255.
Domínguez Bordona (J.): II, 622, 624.

Doms (Francisco): II, 277.
Donato: I, 90.
Donin (Nicolás): I, 46-7.
Dorer (María): II, 161.
Dorinck (Matías): II, 573.
Dorland (Pedro): II, 108, 158.
Dorp (Juan): I, 116, 133.
Douais (C.): I, 64, 77, 172, 176.
Dréano (Maturin): II, 161.
Duarte, rey de Portugal: II, 79, 621.
Dublanchy: II, 540.
Duhem (P.): I, 183; II, 193.
Du Plessis d'Argentré (C.): II, 91-2, 452.
Duplessis-Morney: II, 168.
Duràn (E.): véase: "Rogent-Duran".
Durán Bas (M.): I, 39.
Durand; véase: "Martène-Durand".
Durand de Sant-Pourçain: II, 489, 583.

## E

Eber: II, 107.
Eck (Juan): I, 115, 133.
Eckehart: I, 188, 191, 196; II, 89.
Egidi (Pietro): II, 435.
Egidio de Tebaldis: I, 14; II, 493.
Egidio Romano; véase: "Gil de Colonna".
Ehinger (Elías): I, 119.
Ehrle (Franz): I, 85, 132, 197, 201, 209-13; II, 37, 449, 451, 459, 471, 474, 483, 485, 490, 583, 592.
Eijó Garay (Leopoldo): I, 509, 636; II, 396.
**Eiximenis (Francisco):** I, 49, 63, 68, 73, 85, 89-91, 93, 95, 201; II, 110, 459, *477-80,* 581, 624-5, 637.
Ellis (Havelock): II, 433.
Empédocles: II, 463.
Enrique Bate de Malinas: I, 94.
Enrique de Gante: I, 85, 90; II, 661.
Enrique de Villena: I, 68, 83-5; II, 605, *606,* 607, 628.
Enrique Pistor, o de Lewis: II, 89.
Ensenyat (José): II, 406.
Enzinas (Fernando de): I, 135.
Epicteto: II, 169.
Epicuro: II, 302.
Epstein (Abr.): I, 168.
Erbolet (Pedro): I, 158.
Escalígero (Justo): I, 152, 169.
Escoto (Juan Duns): I, 72, 85, 90, 131, 188, 191-3, 196-7, 220, 250; II, 73, 78, 89, 237, 245, 259, 275, 423, 443, 459-61, 463-8, 471, 473, 475, 480, 557, 559, 561, 569, 580.
Escoto Eriugena (Juan): II, 193, 391.
Escudero (Lorenzo): II, *287.*
Esopo: II, 511.
Esperabé Arteaga (E.): I, 61; II, 565.
Espinosa (B.): I, 609; II, 287.
Esposito (Mario): II, 494.
Esquines: II, 615.
Estacio: I, 86.
Estanyol (Ángel): II, 580.
Esteban de Salanhac: I, 147, 171, 176; II, 447.
Estrayós (Arnaldo): II, 580.
Etchegoyen (G.): I, 320, 578; II, 429.
Eubel (C.): II, 56-7, 178, 493-4, 548, 560.
Eucken (Rodolfo): II, 417.
Euclides, geómetra: I, 75, 79; II, 266.
Euclides de Megara: II, 302.
Eusebio de Cesarea: I, 94; II, 543-4, 625.
Evola: II, 436.
**Eymerich (Nicolás):** I, 48, 65, 177; II, 17-8, 30, *32-43,* 46, 59-61, 92, 182-3, 257, 259, 262, 271-2, 280-2, 344, 355, 367, 370, 375, 411, 432, 444, 447, 449, *450-1,* 456, 476, 578-9, 607.

## F

Fabricius (Juan Alberto): II, 171.
Fajardo (Pedro): I, 50.
Fanna (Fidel de): I, 193.
Far (Bartolomé): II, 66.
Faraudo: I, 643.
Farges (H.): II, 453-4.
Farget (P.): II, 599.
Farinelli (A.): II, 81, 435-6, 614, 622, 626.
Farré (Ll. M.): II, 473.
Fazio (Bartolomé): II, 632, 638-9.
Febrer (Andrés): II, 631.

Federico II, rey de Sicilia: I, 224-6, 228-9, 309, *643-4*, 647; II, 16, 31.
**Feijóo (Benito Jerónimo):** II, 363, 367, 369, *371-4*, 375-6, 378, 388, 390, 412.
Felder de Lucerna (H.): I, 66.
**Felipe II**, rey de España: II, 25, 250, *257-68*, 270-1, 282-3.
Felipe Elefante: I, 84.
Felipe de Perusa: I, 192.
Feliu (L.): I, 35.
Ferández (Andrés): II, 80.
Ferchius: II, 466.
Fernández (Benigno): II, 488.
Fernández (Lope): II, 603.
Fernández Cuevas (José): II, 393.
Fernández de Heredia (Juan): II, 630.
Fernández Medina (Benjamín): II, 598.
Fernández Prida (Joaquín): II, 547, 572.
Fernando III, rey de Castilla: I, 3, *6-11*, 33.
**Fernando de Córdoba:** II, 73, 82, 99, 198, 243, 279, *283-4*, 285, 396, 633, *642-9*.
Fernando de España: véase: "Vargas de Toledo (Fernando)".
Fernando de Toledo: I, 14.
Férotin (M.): I, 73.
Ferrá (M.): I, 548; II, 402, 406.
Ferrando (Juan A.): II, 277.
**Ferrer**, dominico: I, 140, *171-5*, 176, 185.
Ferrer (Miguel): II, 383.
Ferrer Subirana: I, 23.
Filelfo (Francisco): II, 632.
Finke (H.): I, 150, 199, 200, 202, 205, 643-5; II, 424, 430, 447, 450, 456.
Fita (Fidel): II, 65, 67, 77-9.
Floranes (R.): I, 17, 23.
Flórez (Enrique): II, 509.
Florí (Miguel): II, 68, 71, 180, 188-90, 424-5.
Font (Guillermo): II, 277.
Font Puig (P.): II, 425.
Forman: II, 55.
Formoso (Jesús): I, 189, 192.
Forner (Juan Pablo): II, 172, 378.
Fornés (Bartolomé): II, 345, *358-62*, 367, 369, 372, 377-8, 380.
Fornés (Miguel): II, 323, 345, *349*, 358, 360.
Forteza (Bartolomé, Guillermo y Miguel): II, 406.
Foscarini: II, 178.
Foulché-Delbosc (R.): I, 31; II, 623-4.
Fournier (Marcel): II, 104, 106, 486.
Francisco de Arezzo: I, 91.
Francisco de Asís (San): I, 82, 225, 227, 235, 241, 260, 339-41, 343, 570, 609, 640.
Francisco de Marchia: II, 471.
Francisco de Mayrens: I, 90.
Franck (A.): II, 397.
Francowitz: I, 643.
Frau (Miguel): II, 411.
Frédéricq (P.): II, 455.
Frediani: I, 632; II, 435.
Frey (Jano Cecilio): II, 304, 320.
Frischeisen-Köhler (M.) und Moog (W.): II, 179, 225-7.
Fröhling (Miguel): II, *350-1*.
Frost (Fr. Lejau): I, 321; II, 434.
Fulgencio (San): I, 80.
Fullana (Pedro): II, *276*.

## G

Gabriel Biel: I, 133; II, 584.
Gadave: II, 106.
Gaibrois de Ballesteros (M.): II, 505.
Gaiffier (B. de): I, 237; II, 430.
Galatino (Pedro): I, 169.
Galeno: I, 18, 82, 84, 96, 123, 160, 216, 221-2; II, 304.
Galeno (Pseudo-): I, 13, 84.
Galindo (Claudio): II, 475.
Galindo Romeo (P.): I, 50, 85-7.
Galmés (Salvador): I, 238-9, 241-2, 244, 248, 254-5, 262, 268-70, 274, 276, 279, 283, 285, 287-93, 297, 302, 309, 320-4, 326-8, 330-1, 334, 359, 366, 372, 469-70, 515, 534, 548, 578, 581, 583, 592, 599, 600, 611; II, 17, 71, 399, 405-6.
Garau (Juan): II, 405.
García de Castrojeriz (Juan): I, 31, 33, 95.
**García de Cartagena (Alfonso):** I, 78, 95; II, 611, *613-22*, 623-4, 626, 628, *637-9*, *649*.

García de Cisneros: II, 603.
García del Castillo (Gómez): II, 625.
García de la Fuente (A.): II, 625.
García Villada (Z.): I, 71.
Garcías Palou (S.): I, 507; II, 405.
Garí (Bernardo): II, *17*.
Garsía (Pedro): II, 534, *560-3*.
Garrastachu (Jacinto M.ª): I, 50; II, 535, 537.
Gaselee (Stephen): II, 450.
Gasparino: I, 90.
**Gassendi (P.)**: II, 289, *302-3*, 373.
Gauchi (Henri de): I, 95.
Gaufredi (Ramón): I, 193, 245; II, 19, 31, 46.
Gaya Bauzá (Miguel): II, 410.
Gayangos (Pascual de): I, 29, 31; II, 501, 507, 510, 521.
Gaza (Teodoro): II, 629, 632.
Gazulla (Faustino de): II, 32, 61, 411.
Gazzino (G.): II, 82, 434.
Gelabert Bosch (M.): II, 271.
Gemelli (A.): II, 436.
Gemma (Cornelio): II, 304, 308, 320.
Genovart (Gregorio): II, 253-4, 256.
Genovés (Vicente): II, 456.
Gentile Fallamonica (Bartolomé): II, *82*, 178, 254, 434-5.
Gerardo de Cremona: I, 75, 525.
Gerardo de Harderwyck: I, 115, 133.
Gerhard (Juan): II, 298.
**Gersón (Juan)**: I, 134; II, 40, 70, *88-99*, 153, 185-6, 190-1, 196, 209, 283, 285, 291, 303, 455.
Getino (Luis A.): I, 163-5; II, 579, 607.
Geyer (B.): I, 28, 130, 177, 477; II, 431, 573.
Giamboni (Bono): I, 94.
Gil, médico: I, 82.
Gil de Colonna o de Roma (Egidio Romano): I, 31, 72, 88-9, 94-5, 269; II, 476, 488, 490, 513, 524, 544, 561, 580.
Gil de Zamora (Juan): I, 13, 28, 30, 84.
Gilberto de Inglaterra: I, 84.
Gilberto de la Porrée: II, 445, 457, 460-1, 498.
Gilson (E.): I, 347, 478, 480, 490, 522, 540, 637; II, 144, 428.
Gilles des Champs: II, 451.
Giménez Soler (A.): II, 501, 506-8, 510.
Ginebreda (Antonio): II, 630-1.
Girona (Antonio): II, 498.
Giudici (Baptista de'): II, 616.
Glorieux (P.): I, 171-4, 177-8, 180-1, 197-8, 208; II, 429, 486.
Goclenio: II, 243.
Godofredo de Fontaines: I, 194-5; II, 485, 487, 561.
Golther (Wolfgang): II, 608.
Golubovich (P.): I, 238, 276, 316, 325; II, 435.
Gómez Barroso (Pedro): I, 33, 45.
Gonon (Benito): II, 291.
González (Vicente): II, 381.
González de Uceda (Pedro): II, 80-1.
González Hurtebise (E.): I, 89.
González Palencia (A.): I, 16-7, 586.
Gonzalo, fray: II, 626.
Gonzalo de Ocaña: I, 97; II, 624.
**Gonzalo de Valboa**: I, *188-96*; II, 461, 475.
Gorce (M.-M.): I, 65; II, 453.
Gordon (Bernardo): I, 82, 84.
Gordon (Andrés): II, 350-1.
Gorris (Guillermo): II, 580.
Gottlieb (Th.): I, 78, 85; II, 627.
Gottron (A.): I, 238, 254, 269, 279-80, 302, 305, 309, 325, 395, 625; II, 12, 27-8, 48, 225, 322, 324-5, 330, 346, 348-50, 357-8, 426, 431.
Goyanes: I, 200.
Goyau (G.): II, 429.
Grabmann (M.): I, 28, 70, 73, 101-3, 120-2, 138, 147, 164, 171, 173, 191, 194-5, 521-2, 526; II, 194, 431, 444, 455, 486, 494-5, 616.
Gracián (B.): II, 131.
Gräfenberg: II, 516.
Grahit Papell (E.): II, 46, 450, 477.
Grauert (H.): I, 103.
**Gregoire de Tolosa (Pedro)**: II, 197, *234-5*, 241, 246, 269, 274, 289, 296, 308, 314.
Gregori (L. de): II, 535.
Gregorio IX, Papa: I, 36, 47, 148, 526.

Gregorio XI, Papa: II, 32-3, 37, 39, 43, 61, 262, 281, 356, 450.
Gregorio *el Grande* (San): I, 70, 73-4, 76, 78, 83, 88-9, 91, 93, 95, 97, 336; II, 624, 631, 633.
Gregorio de Rimini: I, 133; II, 583-4.
Gregorio Niceno: I, 181.
Greswell (W. Parr): II, 178.
Grocio (Hugo): II, 168-9.
Groethuysen (B.): II, 207.
Grossac (P.): I, 31.
Grosseteste (R.): I, 77, 83, 188, 490.
Guardia (José M.ª): I, 281, 329; II, 398-9.
Guarnerio (Pier Enea): I, 334, 614; II, 435.
Guevara (Pedro de): II, 250, *264,* 265, 270.
Gui; véase: "Bernardo Gui".
Guibert (J. de): I, 578; II, 429.
Guido de Mirapeau: I, 193.
Guido de Terrena: II, 481-2, *485-7.*
Guillermo, maestro en Artes: II, 496.
Guillermo Arremon Daspa: I, 14.
Guillermo Atherton: II, 54.
Guillermo de Alvernia: I, 47, 72, 148, 525.
Guillermo de Aragón, médico: II, 630-1.
Guillermo de Conches: I, 84, 88.
Guillermo de Mallorca: I, 273.
Guillermo de Moerbeka: I, 27; II, 616.
Guillermo de Ockham: I, 116, 132-3; II, 209, 442-3, 454, 466, 468, 472-3, 476, 491, 583.
Guillermo de Saint-Amour: I, 86, 198.
Guillermo de Vilanova: II, 24.
Guillermo Hentisberus: I, 72.
Guizot (G.): II, 161.
Gummere (R. M.): II, 621.
Gundisalvo (Domingo): I, 350.
Gunter (Alfredo): I, *197-8.*
Guzmán (Nuño de): I, 94; II, 626.

H

Habillo (Elijah ben Joseph): I, 46.
Häbler (Konrad): I, 277; II, 431, 579, 581.
Hain: I, 124.
Hartmann: II, 415, 432.
Haskins (C.): I, 19, 105.
Hauréau (B.): II, 474, 496, 498; véase, además: "Littré-Hauréau".
Hauteville (Nicolás de): II, *292.*
Havet (J.): II, 642.
Hawardine (Enrique): II, 55.
Héctor Ausonio: II, 57.
Hegel: II, 389, 405
Hegendorf (Cristóbal): I, 116.
Helfferich (A.): I, 281; II, 398, 430.
Hermes (Pseudo-): I, 79, 84, 88, 156.
Hermógenes: II, 268.
Hernando de Talavera: II, 603.
**Herrera (Juan de):** II, 250, 258, 260, *264-7,* 270.
Hervé Nédélec: I, 76; II, 454.
Hesíodo: II, 464.
Heydel (Ludwig): II, 365.
Hilario (San): I, 181.
Hipócrates: I, 80, 82, 84.
Hobbes (T.): II, 314.
Höfer (Ferdinand): II, 54.
Hönigswald (R.): II, 229.
Hoffmann (Joseph E.): II, 196.
Hoffmann (Konrad): II, 430.
Holbert (Fr.): II, 174.
Holkot (Roberto): I, 77, 133.
Homero: II, 464, 612.
Honain ben Ishac: I, 18, 123.
Honecker (M.): II, 49, 68, 179-83, 185, 187, 193-4.
Hoveden (John): II, 500.
Howlett: I, 67.
Huarte de San Juan: I, 541.
Hüber (Fortunato): II, 298, 352.
Hugo de Monforte: II, 483.
Hugo de Ripa: I, 76.
Hugo de Santalla: I, 75.
Hugo de San Víctor: I, 72-3, 76, 91; II, 603, 632.
Hugo de Utrecht: II, 497.
Hunt: I, 198.
Hurter (H.): II, 171, 581.
Husik (J.): I, 49.
Husserl (E.): I 472, 474.
Huttler (Maximilian): II, 174.

I

Ibnalchetib, Ibn Ezra, etc.; véase: "Abenalchetib, Aben Ezra", etc.
Ignacio de Loyola (San): II, 455.
Imbart de la Tour (P.): II, 203.
Inocencio III, Papa: I, 95; II, 500.
Isaac Ibn Sid ha-Hazzan: I, 14.
Isaac Israeli: I, 123, 142, 181.
Isaías: I, 520; II, 195, 548.
Isidoro (San): I, 7, 30, 70, 73-4, 76, 78, 83, 86, 93, 97, 157; II, 518, 591, 624.
Isla (Francisco José de): II, 372.
Iung (Nicolás): II, 475.
Ivars (Andrés): II, 32, 61, 416, 477.
**Ivo de París:** II, 295, *297-8,* 308, 314, 321, 363.
**Izquierdo (Sebastián):** II, 270, 275, 289, 297, 304, *305-9,* 314, 316, 320-1, 338-9.

J

Jabar (Nicolás): II, 411.
Jacob (M.): II, 291.
Jacob (Max): I, 320; II, 429.
Jacobo de Benavente: I, 33.
Jacobus Magnus de Toledo: I, 134; II, 564, *582-3.*
Jácome de las Leyes: I, 3, *8-9.*
Jacopone da Todi: I, 207, 608, 640.
Jäger: II, 349.
Jaensch (E. R.): I, 478.
Jafuda Bonsenyor: I, 34, 41.
Jaime Blanch: I, 81, 186, 209, 642.
Janer (I. de): II, 523.
**Janer (Jaime):** II, 59, 67, 69, *77-8,* 82, 251-2, 254-6, 265, 434.
Jansenio: II, 169, 390.
Jedin (Hubert): II, 540-1.
Jehuda Halevi: II, 520.
Jenofonte: II, 612.
Jerónimo (San): II, 110, 601, 612.
Jerónimo de Nuciarellis: II, 474.
Jerónimo de Santa Fe: I, 49, 50, 168; II, 453.
Jevons (W. Stanley): I, 477.
Jiménez (Antonio): II, 64, 406.
**Jiménez de Cisneros (Francisco):** I, 60, 93; II, 66, 207, 250, *251-7,* 267, 271, 454, 544, 571, 584-5.
Joaquín de Flore: I, 82, 224, 641; II, 32, 94, 110.
Jordán de Quedlinburg: II, 493.
Jordanus: I, 104.
Jorge de Bruselas: I, 115-6, 133.
José de Mallorca, fray: II, 364.
José M.ª de Barcelona, fray: II, 364.
Josua Alorki; véase: "Jerónimo de Santa Fe".
Jourdain (Ch.): II, 429.
Jovenal de Nonsberg: II, 170.
Juan XXI, Papa; véase: "Pedro Hispano".
Juan Alfonso de Benavente: I, 62.
Juan Andrés, judío converso: I, 52.
**Juan Argirópulos:** I, 90, 642.
Juan Crisóstomo (San): I, 93-4.
Juan Damasceno (San): I, 77, 157, 160, 181; II, 520, 607.
Juan Daspa: I, 14.
Juan de Aragón, infante-arzobispo: II, 500, 508, 517, 519, *523-4.*
Juan de Ávila: II, 603.
Juan de Calamida: I, 201, 216.
Juan de Castrojeriz: II, 580.
Juan de Celaya: I, 65-6.
Juan de Conches; véase: "Guillermo de Conches".
Juan de Córdoba: II, 201.
Juan de Cremona: I, 18.
Juan de Fayt: II, 455.
Juan de Fuente Sauco: I, 50, 95.
Juan de Inglaterra: II, 457.
Juan de Jandún: I, 526; II, 486-7.
Juan de Lignano: II, 456.
**Juan de Lucena:** I, 94-5; II, 634, *637-40,* 649.
Juan de Mesina: I, 14.
Juan de Mestres: I, 115, 133.
Juan de Monte; I, 115.
**Juan de Monzón:** I, 65; II, 449, *451-2,* 480.
Juan de París (Quidort o Pointelâne): I, 76; II, 21-2, 562.
Juan de Parma: I, 107.
Juan de Pouilly: I, 194.

Juan de Rocatallada (o Peratallada): I, 84; II, 56, 110, 212.
Juan de Sajonia: I, 15.
Juan de San Antonio: II, 362.
Juan de Schönhavia: II, 90.
Juan de Segovia: I, 52.
Juan de Sevilla o Hispalense: I, 18, 75, 84.
Juan de Toledo: I, 103.
Juan de Victoria: II, 573-4.
Juan de Wasia: II, 490.
**Juan Manuel**, infante de Castilla: I, 33; II, 79, *499-522,* 523-4, 608.
Juan Marbres *el Canónigo*: II, 534, *558-60.*
Juan Mayor: I, 115, 133-5; II, 213.
Juan Sarraceno: I, 122.
Juan Tomás: II, 449, 480.
Judah ben Moses ha-Kohen: I, 14.
Jung (Juan Federico): II, 238.

## K

Kabitz (W.): I, 476-7.
Kant (M.): I, 474; II, 418.
Keckermann: II, 243-4.
Keicher (Otto): I, 233, 235, 261, 268, 276, 317-20, 478, 509, 511-2, 514, 523, 527, 531, 545; II, 395, 400, 431.
Keniston (H.): II, 601.
Kepler: I, 15.
Kibre (Pearl): II, 198.
Kildwarby (Roberto): I, 110, 185.
Kimji: I, 168.
**Kircher (Atanasio):** II, 289, 304, *309-13,* 314, 316-21, 338-9.
Kirkeby (Juan): II, 54.
Klaiber (Ludwig): I, 277; II, 223, 427, 432.
Kleiber: II, 103, 173.
Klingseis (Rupert): II, 470.
Knittel (Gaspar): II, 304.
Knust (H.): I, 11, 17-9, 27; II, 509-10.
Koch (Joseph): I, 180; II, 191, 487.
Köchling (J. J.): II, 323, *348-9.*
Kraus (F. X.): II, 179.
Krause: II, 389-90.
Krenzer (Sebastián): II, 323, *349-50,* 351-3.
Kriegsmann (W. Ch.): II, 304.
Kürzinger (J.): I, 48; II, 488-9, 492-4.
Kurhummel (J. M.): II, 346, 349, 365.
Kynast (Reinhard): I, 479.

## L

Labouderie (J.): II, 112, 161.
Lacinio (Giovanni): II, 57.
Lactancio: II, 612.
Lafuente (M.): I, 9.
Lafuente (V.): I, 60.
Lagarde (G.): I, 525-6.
Lajard (Félix): II, 449.
Lambertini, Papa Benedicto XIV: II, 367.
Lamberto de Auxerre: I, 114, 130-1.
Lamberto de Monte: I, 115, 133.
Lamberto G.: II, 54.
Landulfo, cartujo: I, 76.
Landulfo de Sajonia: II, 603.
Langlois (Ch. V.): II, 15-6, 81, 631.
Leon (Rémon): I, 101.
Lauro (Pietro): II, 57.
Laverde Ruiz (G.): II, 394, 396.
**Lavinheta (Bernardo de):** II, 197, *209-14,* 215, 234, 236, 238-40, 243, 295, 313, 320.
Lax (Gaspar): I, 135.
Leandro (San): I, 73.
Lederer (Stephan): II, 534.
**Lefevre d'Étaples (J.):** I, 252, 286, 325; II, 26, 159, 192, 197, *201-14,* 216, 243, 252, 262, 289, 347.
**Leibniz (G. W.):** I, 346, 471, 476-8; II, 284, 289, 304, *313-22,* 330, 339, 417-8.
León X, Papa: II, 256, 262, 281, 283.
Leonardo de Arezzo; véase: "Bruni de Arezzo".
Levi (Ezio): II, 82, 629.
Limos (Andrés de): I, 135.
Lipmann (E. O. von): II, 45.
Little (A. G.): II, 474.
Littré-Hauréau: I, 235, 252, 255, 273-4, 276, 279-82, 287-8, 292-5, 297-300, 302-20, 324-5, 332, 334, 346, 427-8, 582; II, 12, 182, 387, 397-9, 421-2, 430.
Livio (Tito): I, 96; II, 612.

Locke (J.): I, 616.
Lollis (Cesare): I, 643.
Longo (Vittorio): II, 435.
Longpré (Ephrem): I, 150, 191, 194-5, 235, 238-9, 254-5, 277, 279, 281-2, 285, 287-8, 292, 294-5, 297-301, 303-9, 311-20, 324-5, 331, 349-50, 461-2, 509, 511, 514, 522-3, 528, 549, 578, 636, 639; II, 12, 252, 260, 396, 400, 427-8, 430, 559.
Lope de Barrientos: I, 61, 83; II, 565.
López, cronista dominico: I, 103.
López (Atanasio): II, 475.
López (Gregorio): I, 23.
López o Lopes (Juan): I, 96.
López (Fray Juan): II, 566, 568.
López de Ayala (Pedro): I, 95; II, 500, 622-5.
**López de Mendoza (Íñigo)**, marqués de Santillana: I, 91-5; II, 544, 588, 618, 620, 623, 625-8, 630, 633-5, 638, 640.
López de Segovia (Juan): II, 547.
López de Toro (José): II, 601.
López de Zúñiga (Álvaro): I, 95-6.
Lortelain; véase: "Ortolan".
Loutfut's Scottish (Adam): II, 434.
Lozano (Sabino): I, 514; II, 416.
Luanco (José Ramón de): I, 280, 323, 422; II, 49, 50, 408-9.
Lucano: I, 79, 86; II, 642.
Lucrecio: I, 90.
Luis IX, rey de Francia: I, 6, 30, 47, 148-9.
Luis de Flandes: I, 484; II, 354, 361, *363-4*, 369, 371-3.
Luis de Granada: II, 295, 390.
Luis de Valladolid: I, 103; II, 535.
Lulio; véase: "Lull (Ramón)".
Lull (Antonio): II, 250, *268*.
Lull (Bartolomé): II, 271.
**Lull (Ramón):** I, 34, 41, 52-4, 82-4, 88-9, 95, 97, 110, 131, 150, 205, *231-640;* II, *9-437*, 516-8, 520, 607, 625, 647-8.
Luna (Álvaro de): I, 78, 93; II, *593-4*.
**Luna (Pedro de)**, Papa Benedicto XIII: I, 49, 50, 59, 63, 78, 85-7, 93, 152; II, 451, 453, 532, 587, *592-3*, 613, 621, 631.
Lutoslawski (W.): II, 228.
Lynn (C.): I, 62.


## Ll.


Llabrés Quintana (Gabriel): I, 40-1; II, 633.
Llinás: II, 377.
Llobet (Juan): II, 62, 64, 69, 71, *81,* 234, 243, 633.
Llorens Barba (Javier): II, 409.
Llovera (José M.ª): I, 163-6.


## M


Mabillon (Juan): II, 170, 303.
Macrobio: I, 79, 84, 157; II, 646.
Macho (Julián): II, 599.
Madoz (Pascual): I, 189.
Maimónides: I, 45, 79, 84, 88, 95, 99, 162, 165, 168, 181; II, 287, 591, 625.
Malaval (Francisco): II, *274*.
Malla (Felipe de): II, 578, *594*.
Mallofré (R.): I, 48.
Mandonnet (P.): I, 36, 51, 526, 528; II, 442, 495.
Manelli (Lucas): II, 631.
Manetti (Gianozzo): I, 94; II, 626, 632-3.
Manget (J. J.): II, 48, 294.
Manrique (Jorge): II, 587.
Manuel de Mallorca, fray: II, 364.
Marcelino da Civezza: I, 632.
Marcial du Mans (*Martialis Coenomanensis*): II, *290*.
Marciano Capella: I, 79; II, 590.
Marcos de Lisboa: II, 269.
March (José M.ª): I, 152, 158, 277; II, 356, 425.
Margarit (Juan de): II, 633.
María, reina de Aragón: I, 68, 90-1, 93.
María Jesús de Agreda: II, 324.
Mariana (Juan de): II, 285-6.
Marineo Sículo (Lucio): II, 633.
Mario de Passa: II, 64, 81, 177.
Marsilio, maestro: I, 84.
Marsilio (Pedro): I, 149, 151, 164; II, 507.

Marsilio de Inghen: I, 115, 133.
Marsilio de Padua: I, 526; II, 476, 486-7.
Martène y Durand: I, 325; II, 290.
Martí (Francisco): II, 485.
Martí de Barcelona, fray: I, 171, 197, 200, 239; II, 79, 90, 427, 460-1, 466-7, 471, 474, 477, 479, 559, 603.
Martí d'Eyxalá (R.): I, 23; II, 392.
Martí (Juan): II, 160-1.
Martín Bracarense (San): II, 635.
Martín de Ateca: I, 81, 210-1, 643.
Martín Polono: I, 103.
**Martínez de Osma (Pedro):** I, 61-2; II, *564-71.*
Martínez Marina: I, 27, 79.
Martínez Martínez (F.): II, 453.
Martínez Vélez (P.): II, 404.
Marx (Jakob): I, 276; II, 179.
**Marzal (Francisco):** II, 250, 253, *273-6,* 305.
Mascaró (Juan): II, 406.
Massa (Pedro): I, 208.
Massó-Torrents (J.): I, 87, 276; II, 423, 477, 624-5, 628.
Massutí (M.): II, 64, 406.
Mateo de Aurillac: I, 72.
Matias Hajizhari: I, 49.
Matzke (David): II, 174.
**Maura Gelabert (Juan):** I, 460, 504, 507, 543; II, 387, 404, *409-11,* 416.
Mauricio Hibérnico: II, 465.
Maussac: II, 103.
Mazzatinti (G.): 50, 90, 158; II, 642.
Melé (Eugenio): I, 321; II, 436.
Mellinas (Nicolás de): II, 277.
Mena (Juan de): II, 587, 593, 638, 642.
Mendoza (Íñigo de): II, 603.
Menéndez y Pelayo (M.): I, 80, 151, 199, 200, 205, 211, 214, 225, 227, 239, 262, 578, 587, 630, 642-4, 647; II, 42, 64-5, 69, 73, 103, 112, 173-4, 184, 263, 283, 287, 369, 387, 394-6, 409, 416, 422, 494, 520, 566, 568, 583, 588-9, 593, 596, 605, 607, 621-3, 633.
Mercado (Tomás): I, 116-7, 136.
Metodio (San): I, 82.
Meyer (Juan): I, 147, 177.
Michalski (C.): I, 131; II, 442, 471.
Michelant (H.): I, 32.
Miguel (Dimas de): II, 200, 250, *258-60,* 263, 265, 268, 280.
Miguel de Cuenca: II, 624.
Miguel de Esplugas, fray: II, 409, 425-6.
Miguel de Fabra: I, 35, 64, *145-6,* 184.
Miguel de Petra: II, 364.
Miguel Escoto: I, 13, 45, 120-1.
Milá Fontanals (M.): I, 276, 328-9.
Mileo: I, 79.
Millares (C.): II, 624.
Millás Vallicrosa (José M.ª): I, 45, 47, 56, 124, 278; II, 423, 427, 566, 606.
Miralles de Imperial (Claudio): I, 254.
Miralles Sbert (José): II, 370, 406, 410.
Miret Sans (J.): I, 8, 238-9; II, 426.
Miró (José): II, 411.
Mohammed el Ricotí: I, 12, 59.
Moisés ben Nahmann: I, 47-8.
Moisés Sefardí; véase "Pedro Alfonso".
Moldenhauer (G.): I, 32; II, 607.
Molinier: I, 169; II, 169.
Molteni: I, 13.
Moll (Francisco de B.): I, 237, 277, 328, 369, 400; II, 427.
Mollá (Pedro): II, 632.
Mondolfo (R.): II, 226.
Monescillo, cardenal: II, 393.
**Montaigne (M. de):** II, 107, 155, 158-9, *161-8,* 169, 174.
Montarsis, señor de; véase: "Baudouin".
Montemayor (Jorge): II, 588.
Montesinos (Ambrosio): II, 602-3.
Montoliu (Manuel de): I, 588; II, 423-4.
Montserrat (Cipriano): II, 172.
Moog (Willy); véase: "Frischeisen-Köhler".
Moragas (Antonio): II, 411.
Moragas (Fidel de): I, 67; II, 64.
Moragues (Andrés): II, 69, 260.
Morel-Fatio (A.): I, 330; II, 430, 627, 646.
Morestell (Pedro): II, 274, *295-6.*
Mortier (P.): I, 36, 64-5, 145, 149, 180.
Mudarra (A.): II, 624.
Müller (Marianus): I, 325; II, 432.
Muntaner (Juan): II, 267.
Muratori: II, 385.
Murner (Tomás): II, *224-5.*
Mut (Vicente): II, 70, 277, 330, 591.

**Myesier (Tomás le):** I, 247, 279, 294; II, 14, *20-3*, 25, 28, 89, 183.

## N

Nadal (Jerónimo): II, 261.
Naveros (Santiago de): I, 135.
Nebrija (Elio Antonio de); II, 565, 601.
Nédélec; véase: "Hervé Nédélec".
Newton (Isaac): II, 366.
Nicolás de Clemanges: II, 451.
**Nicolás de Cusa:** II, 26, 49, 68, 158-9, 174, *177-96*, 197, 206, 216, 248, 262, 423, 432.
Nicolás de Lira: I, 83; II, 572.
Nicolás de Orbellis: I, 115, 133.
Nicolás de San Sadurní: II, 483.
Nicolau (Bartolomé): I, 507.
Nicolau (M.): II, 261.
Nicolau d'Olwer (Ll.): I, 276, 587; II, 399, 406, 423, 526, 632.
Nigri (Petrus): II, 558-9.
Nitzsch (F.): II, 174.
Norberto de Ordal, fray: II, 477, 479.
Norton (Miss G.): II, 161.
Novati: II, 17.
Nunemaker (J. H.): II, 605.
Núñez Delgadillo (Agustín): II, 250, *269-70*, 274.
Núñez (Ferrán): II, 634, *640-1*.
Nys (E.): I, 26.

## O

Obrador Bennassar (M.): I, 242, 276, 285-6, 323, 327, 330, 334, 349, 548, 550, 578, 592, 614, 631; II, 17, 29, 81, 182, 399, 405, 410.
Obradors (Berenguer): II, 104-5, 107.
Occam; véase: "Guillermo de Ockham".
Octavio de Toledo (José M.ª): I, 79; II, 581.
Ogando Vázquez (J. F.): II, 475.
Oldrado da Ponte: II, 47, 641.
Oleza (Jaime de): II, 66, 70, 250, 254, *256-7*.
Oleza (Mateo de): II, 277.
Olivar (Marcial): I, 592; II, 423, 479.
Oliver (Bernardo); véase: "Bernardo Oliver".
Oliver (Miguel de los S.): II, 401.
Olivi (Pedro Juan): I, 189, 191, 227.
Oller (Bernardo): II, *484*.
Opfermann (Lucas): II, 350.
Orígenes: I, 76, 78, 181; II, 563, 612.
Orobio de Castro (Isaac): II, 279, *287-8*.
Orosio (Pablo): II, 553, 630.
Ors (Eugenio d'): II, 421-2.
Ortolan: II, 56.
Osma (Pedro de); véase: "Martínez de Osma".
Ottaviano (Carmelo): I, 254, 275, 277, 279, 282, 287-8, 292-309, 311-20, 324, 331, 350, 392, 402, 527; II, 17, 29, 427, 435.
Otto (R.): II, 430.
Otzet (Luis G.): I, 578; II, 410.
Oudenrijn (Marc. Ant. van den): II, 458.
Oveidala: I, 16.
Ovejero Maury (J.): II, 396.
Ovidio: I, 90; II, 553, 612.

## P

Paban (Ceslaus): I, 35.
Pablo Cristiano; véase: "Moisés ben Nahman".
Pablo de la Scala: II, 241, 243, 245-6.
Pablo de Santa María: I, 168; II, 572-3, 614.
Pace (Julio): II, 197, 235, 295.
Pacífico de Provins, fray: II, 292, 363.
Padilla (Juan de): II, 603.
Pagés (Amadeo): II, 588.
Pagés (Guillermo): I, 299; II, 16, 24.
Paleotus: II, 268.
Palomeque (Gonzalo): I, 79, 80.
Panormita (Antonio): I, 90; II, 632.
Par (Alfonso): II, 410.
Paracelso: I, 223; II, 197, *223-4*.
Pardo (Jerónimo): I, 135.
Pardo (Miguel): II, 584.
Paredes Zamora (Juan de): II, *377*.
Paris (Gaston): I, 256.

**Pascal (Blas):** I, 169-70; II, 11, 146, 151, 158, 162, *168-70,* 174.
Pascual (Juan): II, 631.
**Pasqual (Antonio Raimundo):** I, 233, 238-9, 241-3, 246, 252, 254-5, 269, 274, 279-81, 293-7, 302, 306, 308, 310-2, 324, 329, 349, 523; II, 11, 34, 49, 92, 155, 168, 180-1, 184, 186, 191, 194, 210, 324-5, 327-8, 346, 354-5, 362, *364-8,* 369, 372-3, *374-6,* 383-4, 388, 411-4.
Pastre (Luis): I, 614; II, 422.
Pastor (Luis): II, 451, 456.
Patrizzi (Francesco): II, 224.
Pau (Jerónimo): II, 633.
Paulino: I, 102.
Paulus: II, 568.
**Pax (Nicolás de):** I, 90, 295, 334; II, 207-9, 250, 252, *253-4.* 256, 261, 267, 280-1, 357, 361.
Paz Meliá (A.): II, 624, 635, 638.
Peckham (Juan): I, 83-4, 109.
Pedro de Portugal, condestable: I, 92.
Pedro *el Venerable*: I, 51.
Pedro Alfonso: I, 16, 41, 46, 86, 162; II, 510.
Pedro Comestor (le Mangeur): I, 77, 94.
Pedro Compostelano: II, 590.
Pedro de Ailly: I, 133; II, 92, 209, 451-2, 455.
Pedro de Alvernia: I, 90, 208.
Pedro de Aquila: I, 85; II, 471.
Pedro de Aragón, infante: II, 523, *524-5.*
Pedro de Aragón, misionero: II, 444, 449, *456-8.*
Pedro de Arenys: I, 65.
Pedro de Castrovol: II, 564, 581.
Pedro de Limoges o de la Seperia: II, 20, 25, 28, 32, 46.
Pedro de Musadi: I, 201.
Pedro de Ocaña: II, 568.
Pedro de Osma; véase: "Martínez de Osma".
Pedro de Regio: I, 14.
Pedro de Rivo o Vanderbeke: II, 646.
Pedro de Santa Elena: II, 295.
Pedro de Tarantasia: I, 76, 107-9, 162, 180.
Pedro de Toledo: I, 45, 95; II, 625.
Pedro de Valladolid: I, 95.
Pedro Gallego: I, 3, *13-4,* 120.
**Pedro Hispano,** Papa Juan XXI: I, 3, 13, 61, 72, *101-44,* 217, 220, 222, 243, 353, 355; II, 444-5, 580.
Pedro Lombardo: I, 30, 65, 72, 76, 78, 82, 131, 178, 180-1, 198, 269, 304, 493; II, 275, 466, 489, 498, 575.
Pedro Pascual (San): I, *51-2;* II, 607.
Pedro Tomás: II, 459, *473-5,* 565.
Peers (E. Allison): I, 238-9, 241, 250, 254-5, 321, 326-7, 578; II, 24, 400, 427, 433.
Pelayo; véase: "Álvaro Pelayo".
Pelegrín de Bolonia: I, 192.
Pelster (Franz): I, 104, 180, 183.
Pelzer. (A.): I, 13, 120, 193-4.
Pensier: I, 123.
Peña (Francisco): II, 33, 37, 262, 281-2.
Pérauld (Guillermo): II, 457.
Pérez (Jacobo): I, 50.
Pérez (Miguel): II, 603.
Pérez Bayer: II, 362.
Pérez de Guzmán (Fernán): I, 93; II, 611, 615-6, *622-4,* 628.
Pérez de Oliva (Agustín): I, 135.
Pérez Goyena (A.): II, 581.
Perroquet: II, 292.
Pertusa (Francisco de): II, 581.
Petella (G.): I, 102, 105, 123.
Petrarca (Francesco): I, 73, 86, 90, 94-5; II, 588, 631-2.
Petri (Ricardo): II, 623.
Pfriemb (José): II, 350.
Phalaris: I, 91.
Philaretes: I, 123.
Picatoste (F.): II, 264.
Piccolomini (Eneas Silvio); véase: "Pío II, Papa".
Piccolomini (Francisco): II, 645.
Piccolpasso (Francesco): II, 617-8.
**Pico de la Mirándola (Juan):** II, 26, 81, 197, *198-200,* 201, 203, 243, 262, 265, 269, 534, 560-3.
Picornell (Juan): II, 380.
Pietsch (K.): II, 608.
Pignon (Lorenzo): I, 176.
Pijoán (J.): I, 321, 468.

Pimentel (Rodrigo Alfonso): I, 98-9; II, 80, 82.
Pinsard (Ivo): I, 147.
Pío II, Papa: II, 632, 638, 645.
Pitágoras: II, 262, 550.
Planas (Jerónimo): II, 277.
Plateario: I, 84, 269.
Platina (Bartolomé): II, 597.
Platón: I, 79, 84, 95, 139, 157, 160, 173, 268, 615, 624; II, 101, 200, 215, 262, 302, 304, 306, 389, 405, 411-4, 463, 465, 550, 552, 554, 557-8, 570, 611-2, 617, 627-8, 635-7, 642, 645-6.
Plattard (Juan): I, 161, 163.
Platzeck (Erardo W.): II, 180-1, 186, 188-96, 346, 365, 425, 436.
Plauto: I, 86.
Plinio: I, 79, 84, 86.
Plutarco: II, 601, 630.
Poggio: II, 617.
Poli (Nicolás): II, 27.
Polanco, jesuíta: II, 261.
Poligny (Basilio de): II, 295.
Polo de Bernabé (A.): II, 453.
Pomar Fuster (Jaime): II, 405.
Pons (Antoni): II, 64, 406, 424.
Pons (Josep Sebastià): II, 424.
Pons Fábregues (B.): II, 405.
Pons Marqués (Juan): II, 406.
Ponsa (Ramón F.): II, 620.
Poupardin (René): II, 645.
Porchet de Salvaticis (Víctor): I, 169.
Porfirio: I, 65, 70, 72, 84, 114, 125, 127, 156, 354, 424; II, 445, 457, 460, 468, 498.
Porreño (Baltasar): II, 258.
Porteau (P.): II, 163.
Posnanski (A.): I, 50.
Possevin (Antonio): I, 165; II, 103.
Pou Batlle (J.): II, 410.
Pou Martí (José M.ª): I, 190, 193, 198, 214, 225, 644-5; II, 110, 427, 479.
Pourrat (P.): I, 578; II, 429.
Prado (Francisco de): I, 116, 135.
Prantl (C.): I, 101, 103, 115-6, 118-9, 131, 133-5, 235, 332, 345-6, 434, 477; II, 89, 205, 209, 225, 280, 398, 444, 467, 474, 582.
Prats (Francisco): II, 66, 70, 591.
**Proaza (Alfonso de):** I, 279, 393; II, 82, 250, *254-6*, 257, 267, 281, 292, 347, 356, 360.
Probst (J. H.): I, 235, 250, 276, 292-3, 301, 321, 332, 348, 396, 478, 490, 508, 511, 514, 528, 533, 578, 581, 587, 625, 636-7, 639; II, 143, 174, 395, 400, 407, 427-8, 430-2, 479.
Prost (B.): II, 20, 216.
Psellus (Michael): I, 119.
Publio Siro: II, 635.
Pucella: II, 633.
Puig Cadafalch (J.): II, 479.
Puig Puig (Sebastián): II, 592.
Puigdollers (Mariano): I, 632.
Pujol Tubau (P.): II, 64.
Pujols (Francesc): II, 421.
Puymaigre (M. de): II, 614.

Q

Quadrado: I, 239.
Querubín de Carcagente, fray: II, 410.
Quétif-Échard: I, 176; II, 572, 580.
Quidort; véase: "Juan de París".
Quilis (Nicolás): II, 632.
Quintana (Sebastián): II, 392.
Quintiliano: I, 86, 94; II, 215, 308, 600, 626.

R

Rábano Mauro: I, 70, 78, 81.
Rabelais (F.): II, 279.
Rabí Yuda: I, 96.
Rafn (Holgar): II, 436.
Rahn (Otto): II, 608.
Rahola (Carlos): II, 498.
Rambaldi da Imola (B.): II, 628.
**Ramón de Peñafort (San):** I, 8, 34, *35-40*, 47, 51, 64, 76, 82, 94, 146, 149, 164, 177, 184-5, 229, 242, 267, 335-9, 638; II, 24, 170.
Ramón de Tárrega: II, 353, 607.

**Ramón Martí**: I, 35, 47-8, 51, 54, 86, *147-70,* 185, 201, 210, 337-8; II, 24, 87.
Ramus (Petrus): II, 240, 242, 244-5.
Ranzano: II, 453.
Rapin (Renato): II, 303, 374.
Rasi, Raschi o Razis: I, 82, 162, 168.
Rauli (D. M.): II, 290.
Raymond: I, 91.
Raziel: I, 84.
Regoli (Juan): II, 171.
Renan (E.): I, 235, 531; II, 397, 494.
Renaudet (A.): II, 159, 203-7, 209.
Renouard (Philippe): II, 206.
Reulet (D.): II, 103-4, 106-7, 173-4.
Revest (L.): I, 63.
Rey Pastor (Julio): II, 265.
Renanus Alsaticus (Beatus); véase: "Bild de Rhynow".
Rians (Pedro de): II, *295.*
Riaza (Román): I, 7; II, 547.
Ribas (Juan): II, 370.
Ribas Quintana (B.): I, 35.
Riber (Lorenzo): I, 53, 238-9, 244, 252, 327, 329; II, 84, 402, 406.
Ribera (Julián): I, 367, 508, 636; II, 395, 416.
Ribot (Felipe): II, 483.
Ricart (J. M.): II, 20.
Ricardo de Mediavilla: I, 72.
Ricardo de San Víctor: I, 269, 301, 461-2, 495, 509, 580; II, 96.
Ricobaldo de Ferrara: I, 104.
Ricozzi (Rocco): II, 450.
Richter (Daniel): II, 304.
Riera (Antonio): II, 18, 37, *42,* 43, 67.
Riera (Juan): II, 250, 271, *272,* 283.
Rigaldi (Otto): I, 77.
Rigius (Ludovicus Cornelius): II, *57.*
Ripley (Jorge): II, 55.
Riquer (Martín de): II, 526, 632.
Riu (Pedro): II, 482.
Rius (José): I, 63, 278, 324; II, 423, 427.
Roa (Fernando de): I, 65; II, 567.
Robson (Tomás): II, 56.
Roca (Alderico de): II, 104-5, 107.
Roca Mora (Juan): II, 380-2.
Rocamora: II, 640.
Roccaberti: II, 476.
Rodríguez (Manuel): II, 624.
Rodríguez de Almella (Diego): II, 619-20.
Rodríguez Grau (Juan): II, 411.
Rogent (E.) - Duràn (E.): I, 238, 278-9, 283-4, 287, 290, 319, 331-2, 334; II, 12, 48, 65, 67, 69, 202-4, 206, 208-10, 214, 217, 223, 226, 235, 237-41, 251, 253-6, 259, 261-2, 264, 267-70, 272-8, 281, 287-8, 290-8, 304, 325, 330, 341-2, 349-52, 355, 357-64, 366-7, 370-3, 377, 379-84, 423, 426, 430, 437, 579.
Roiç de Corella (Joan): II, *603.*
Roig (Jaume): II, 587, *594.*
Roldán (Juan Bta.): II, 277.
Romero Marín (Anselmo): II, 544, 601.
Ros (Juan): I, 273; II, 63, 68, 81, 178.
Rosell (Nicolás): II, 448, 450.
Rossell (Pedro): II, 18, 40-1, *60-1,* 67.
Rosselló (Jerónimo): I, 238, 242, 273, 276, 280, 283, 302, 324, 327, 334, 468-9, 474, 495, 509; II, 53, 395, 397, 399, 401, 403, 406.
Rossbach (S.): II, 538.
Rotger Capllonch (M.): I, 243, 254.
Rothe: II, 174.
Rotta (Paolo): II, 179, 183-4.
Roxas Contreras (José de): II, 543.
Rubert (Conrado): II, 471.
Rubí (Bartolomé): II, 359, 379.
Rubí (Sebastián): II, 379.
**Rubió (Guillermo)**: II, 459, *471-3.*
Rubió Balaguer (J.): I, 237-8, 248, 256, 267, 269, 273, 275, 278, 282, 305, 310-3, 317, 328, 331, 334, 349-52, 404, 515; II, 15-6, 21, 23, 25-8, 31, 178-9, 423-4, 426, 430.
Rubió Lluch (A.): I, 49, 60, 64, 103, 110, 205, 243, 246, 249, 255, 267-8, 273, 278-82, 287-8, 294, 301, 303-4, 310, 331, 471, 588, 643, 645; II, 60-1, 387, 397, 408, 422-5, 427, 483, 630-1.
Rufo (Remigio): II, 197, *214-5.*
Ruggiero (Guido de): I, 208.
Ruiz (Diego): II, 387, *417-21.*
Ruiz de Arcaute (A.): II, 264-5, 267.
Ruiz (Juan), arcipreste de Hita: II, 500.
Ruperto de Manresa, fray: II, 410.
Ruska (Julius): I, 84; II, 606.

## S


Saavedra Fajardo (D.): II, 286.
Sabbatini (Luis): II, 295.
Sabunde; véase: "Sibiuda".
Sáez (Liciniano): I, 96; II, 79.
Sáinz Rodríguez (P.): I, 578; II, 602.
Salellas (Sebastián): II, 272.
Salomón ben Adret: I, 48.
Salomón Levi; véase: "Pablo de Santa María".
Salustio: II, 612, 624.
Salutati (Coluccio): I, 86.
Salvá (B.): II, 435.
Salvá (M.ª Antonia): II, 406.
**Salzinger (Ivo):** I, 274, 279-80, 297, 310, 334, 349, 427; II, 26, 47-8, 198, 202, 255, 283, 293, 311, *323-48,* 349, 353-4, 356-60, 362, 364-5, 375, 377-8, 388, 408.
Sampol Ripoll: II, 380.
Samuel de Algaida, fray: I, 305; II, 435, 448, 454.
Samuel de Monte Cassino: II, 89.
Sanahuja (Pedro): II, 533.
Sánchez Cantón (Francisco J.): II, 265, 501, 505.
**Sánchez de Arévalo (Rodrigo):** I, 93; II, *540-2, 595-601.*
Sánchez de Lizárazu (Pedro J.): II, 250, *268-9,* 283.
Sánchez Pérez (José A.): I, 15-6.
Sánchez Vercial (Clemente): I, 33.
Sanchís Sivera (J.): I, 76, 85, 89, 90; II, 68, 453, 456, 581-2, 602, 608.
Sancho IV, rey de Castilla: I, 3, 19, *28-33,* 40; II, 501, 513.
Sancho (H.): I, 56.
Sanpons Barba (I.): I, 23.
Sans (Elviro): II, 406.
Santa María (Alonso de); véase: "García de Cartagena".
Santillana; véase: "López de Mendoza (Íñigo)".
Sanz del Río (J.): II, 392.
Saplana (Pedro): II, 625, 630-1.
Sarnano (Constancio): II, 466.
Sarrá (Cristóbal): II, 377.
Sarton (G.): I, 12, 15, 19, 30, 45-6, 48-9, 51-2, 58-9; II, 579, 606.
Savall (Domingo): II, 467.
Sbaralea: II, 61, 67.
Scarampi (Enrique): II, 57.
Sciaparelli: I, 152.
Schaarschmidt: II, 107, 173-4.
Schädel (Bernhard): II, 430.
Schaur (J.): II, 174.
Schenderlein: II, 174.
Schiff (Mario): I, 50, 93-4; II, 620, 625-7, 632.
Schlegel (Federico): II, 394.
Schnürer (Gustav): II, 477.
Scholarios (Jorge): I, 119.
Scholz (R.): II, 476.
Schott (Gaspar): II, 304.
Schumann (Alexis): II, 174.
Schunk: II, 325.
Schupp (Juan): II, 304.
**Sebastián de Aragón:** II, 443, *496-8.*
Sedacer (Antonio): II, 61-3.
Segarra (Francisco): I, 165.
Seguí (G.): II, 425.
Seguí (Juan): II, 250, 257-8, *267-8,* 269.
Sem Tob, rabí: I, 33; II, 500.
Séneca (Lucio Anneo): I, 11, 27, 73, 78, 84, 86-91, 93-7; II, 165, 592-3, 611-2, 617, 619-24, 626, 628, 631-3, 635, 637, 639, 642, 646.
Séneca (Marco Anneo): II, 620.
Serafín de San Felipe de Mahón: II, 364.
Serra (Antonio): II, 253, *259.*
Serra (Buenaventura): II, 70.
Serra (Martín): II, 370.
Serra Ráfols (E.): I, 63.
Serralta (Miguel de): II, 277.
Serrano (Juan): I, 96.
Serrano (Luciano): II, 573, 615, 621-2, 638.
Serrano Sanz (M.): I, 51.
Sesplanes (Pedro): II, 18, 40.
Sexto Empírico: II, 164.
Shyreswood (Guillermo): I, 106, 114, 130-1.
**Sibiuda (Ramón):** I, 152, 169, 303, 518; II, 11, 87, 99, *101-75,* 177, 182, 184, 196, 206, 209, 214, 239, 265, 393, 415-6, 428.

Siger de Brabante: I, 317, 526-7, 531; II, 109.
Simón de Algaida, fray: I, 507; II, 405.
Simón de Padua: II, 497.
Simón de Puigcerdá: I, 255, 273, 300; II, 16-7.
Singer (Dorotea Walter): II, 51-3.
Smith (Elsie K. S.): II, 433.
Sócrates: I, 160; II, 552, 554, 557, 627, 635-7.
Soldan (G.): II, 430.
Soldevila (Fernando): I, 91.
Sollier (Juan Bta.): I, 238, 246, 249, 280; II, 11, 48, 326, *328-30,* 341, 343, 356-7.
Soto Marne (Francisco): II, *372.*
Speer (Roberto E.): II, 434.
Spiro (Jean): I, 53, 63; II, 86.
Sponer (M.): I, 277, 312; II, 427.
Stapfer (P.): II, 161.
Stapper (R.): I, 101-5, 118, 122-3.
Stegmüller (F.): II, 565-8.
Strauch (Raimundo): II, 411.
Strode (Rodolfo): I, 72, 133.
Strowski (F.): I, 149, 169; II, 161, 163, 169-70.
Suárez (Francisco): II, 597.
Suárez Barcena: II, 173.
Sudhoff (K.): I, 123.
Suhtscheck (Friedrich von): II, 608.
Sureda (Domingo): II, 277.
Sureda Blanes (Francisco): I, 238, 286, 324, 327, 330, 509; II, *405-6.*

## T

Tajón: I, 70.
Taronjí (José): II, 405.
Tarrasa (Guillermo): II, 380.
Tarrasa (Miguel): II, 277.
Tarré (José): II, 14, 69, 283, 367, 411, 435.
Tartaret (Pedro): I, 115, 133.
Tedeschi (Nicolás): II, 632.
Teetaert (Amadeo): I, 39.
Tejada Spínola (F. E. de): II, 396.
Telesio (Bernardino): II, 233.
Tempier (Esteban): I, 111, 185, 317, 526, 528.
Teobaldo de Ancora: II, 497.
Teodorico, médico: I, 82.
Teodosio, geómetra: I, 75, 79.
Teófilo, monje: I, 83.
Terencio: I, 86, 90.
Terencio (Juan): II, 243.
Teresa de Cartagena: II, 603.
Teresa de Jesús (Santa): I, 553; II, 390, 603.
Thargmann (Jaime): II, 457.
Thorndike (Lynn): I, 62, 102, 122-3, 202, 216-8, 280, 287, 367, 487; II, 45, 449.
Tibbon (Samuel ibn): I, 45.
Tocco (Felice): I, 206; II, 17, 179, 224-5, 229, 434.
Todesco (V.): II, 608.
Toffanin: II, 435.
Tolomeo: I, 15, 18, 75, 84, 365; II, 645.
Tolomeo (Pseudo-): I, 75.
Tolomeo de Lucca: I, 104.
Tomás Anglico: I, 88.
Tomás de Aquino (Santo): I, 27-8, 31, 46, 51, 54, 65-6, 72, 76-8, 82, 85-6, 88-9, 94, 100, 117, 139-40, 147-8, 159-66, 171-2, 175, 181-7, 195, 213, 220, 269, 337, 522, 526-7, 531, 543; II, 45, 112, 152, 168, 259, 275, 280, 404, 412-4, 416, 443-5, 447, 452, 454, 457-8, 466, 472, 476, 485, 487, 497-8, 524, 537, 558, 561-2, 564, 568, 573-4, 579, 588, 619, 630, 641.
Tomás de Kempis: II, 455, 602.
Tomás Escoto: II, 476, *494-5.*
Toni (Teodoro): II, 595, 597.
**Torquemada (Juan de):** II, *534-42,* 561, 598.
Torras Bages (J.): I, 64, 285, 342, 548, 578; II, 387, 408, 413, 453, 479, 588.
Torreblanca (Rafael de): II, 363, 369, *371.*
Torres (Manuel): II, 520.
Torres (Miguel): II, 277.
Torres Amat (F.): I, 180; II, 70, 498.
Toscanelli: II, 178.
Toul (Roberto le), señor de Vassy; I, 296, 298-9; II, 26, 291.
Touron (A.): II, 449.

Trebisonda (Jorge de): I, 90, 132; II, 601, 632, 646.
Treutler (Jerónimo): II, 243.
Trisse (Juan): II, 482-5.
Trithemio: II, 103, 107, 158.
Trivet (Nicolás): II, 625.
Troilo (Erminio): II, 227, 229.
Tronchón (Marcos de): II, 363, 369, *371*.
**Turmeda (Anselmo):** I, 53, 57, 63; II, 11, *84-7*, 448, 482, 550.
Turnebo (Adrian): II, 168.
Tusquets (Juan): I, 508, 528; II, 396.
Tymme (Tomás): II, 55.

## U

Ubald d'Alençon: I, 341.
Ubertino de Casale: I, 189-90, 193, 214.
Uhagón (Francisco de R.): II, 596.
Umile da Genova: I, 321; II, 435.
Urbano VI, Papa: I, 526.
Ureña (Rafael de): I, 8-9.
Urriza (Juan): II, 255.

## V

Valentí (Ferrán): II, 633.
Valentí (Juan I.): I, 239, 246; II, 406.
Valera (Diego de): I, 95-6; II, 588.
**Valerio de Valeriis:** II, 48, 197, *235-7*, 238, 241, 243, 245, 248, 274, 418.
Valerio Máximo: I, 86, 88; II, 527, 630.
Valero (Juan): II, 70, 82.
Valla (Lorenzo): I, 119; II, 538, 632, 642.
Vallmanya (Bernardo): II, 604.
Valls (Gonzalo): I, 632; II, 435.
Valls Taberner (F.): I, 35, 71, 631-2; II, 423, 427, 449, 523-4.
Vansteenberghe (E.): II, 89, 94-5, 158, 179, 183-4.
Vargas (Miguel de): II, 270.
Vargas de Toledo (Alfonso): II, 481, 488, *489-91*, 492-4.
Vargas de Toledo (Fernando): II, 492, *493-4*.
Varrón: II, 107.
Vassy, señor de; véase: "Toul (Roberto le)".
Vázquez (G.): II, 337.
Vegecio: I, 90; II, 518.
Vendrell Gallostra (Francisco): II, 491, 632.
Vera (F.): I, 7; II, 606.
Verboort (Francisco): II, 158.
Verdú (Narciso): II, 642.
Vernon (Jean M.e de): II, 198, 292.
Verrna (Pietro): II, 633.
Versor (Juan): I, 115-7, 133.
Vespasiano da Bisticci: II, 642.
Viader (José): II, 411.
Vicente de Beauvais: I, 131, 421.
Vicente de Burgos: II, 625.
**Vicente Ferrer (San):** I, 49, 50, 57, 63, 65; II, 110, 444, 449, 451, *453-6*, 624, 644.
Viciana (Martín): II, 633.
Victorinos: I, 181; II, 186, 603.
Vida (Fernando): II, 598.
Vidal (Gaspar): II, 250, 271, *272*.
Vidal (Juan): II, 480.
Vidal Vendrell (José): I, 507.
Vidart (Luis): II, 393.
Viera Clavijo (J. de): II, 542, 583.
Vieta: II, 333.
Vigouroux (Juan): I, 185, 210.
Vila (Juan): II, 260, 263.
Vilaregut (Antonio): II, 632.
**Vileta (Juan Luis):** II, 63, 250, 253, 257, 259, *260-3*, 267-8, 281.
Villalón (Cristóbal de): I, 136.
Villanueva (Jaime): I, 205, 337.
Villaronga (Francisco): II, 411.
Villena (Isabel de): II, 602-3, *604*.
Villey (P.): II, 161.
Vinar (J.): II, 436.
Vincke (Johannes): II, 427, 432.
Virgilio: I, 86; II, 82, 553, 612.
Vitoria (Francisco de): II, 574, 597.
Vives (José): II, 425, 630.
Vives (Juan Luis): I, 50, 135-6, 541; II, 168, 239, 409, 583.
Vegel (Ewald): II, 239.
Voisin (José de): I, 148, 151, 169.

### W

Wadding (Lucas): I, 191, 279; II, 61, 273-4, 283, 330, 356, 362, 461-2, 475, 559.
Wagner (Charles Ph.): I, 36.
Waite (Arthur E.): II, 433.
Walleis (Tomás): II, 489.
Warton (Roberto): II, 106.
Waulton (Ricardo): II, 54.
Weitbrecht (H. W.): II, 433.
Wexberg (Erwin): I, 257.
Weyler Laviña (Fernando): I, 280-1; II, 49, 387, *403-4,* 406-7.
Wieruszowski (H.): I, 277, 324, 326, 530, 625; II, 427, 436.
Wohlhaupter (E.): I, 277, 297, 396, 624; II, 427, 432.
Wolff (J.): I, 643.
Wolff (Franz Philipp): II, 323, 346-7, *350-1,* 353, 365.
Wolfram von Eschenbach: II, 608.
Wulf (M. de): I, 183.
Wycleff: II, 110, 565.

### X

Xestori: I, 586.
Xiberta (Bartolomé F. M.ª): I, 67, **277,** 306-7; II, 427, 481-7, 494, 559, **580.**
Ximénez (Francisco): II, 277.
Ximénez de Préxamo (Pedro): I, 93; **II,** 566.

### Y

Yahya ben Batric: I, 18.

### Z

Zadique de Uclés (Jacobo): I, 41.
Zagui Dilimost: I, 96.
Zaharagui: I, 84.
Zambrini (F.): I, 123.
Zanglada (Raimundo): II, *276-7.*
Zarco (Julián): I, 11.
Zenón (de Citio): II, 302.
Zepeda; véase: "Cepeda":
Zetzner (Lázaro): II, 48, 197, 226, **232,** 235, *237-9,* 283, 291, 298, 313, 315, **360.**
Zöckler (O.): II, 432.
Zunz: I, 168.
Zwemer (S. M.): I, 632; II, 433.

## ERRATA

En el capítulo I de la obra se ha deslizado el error de escribir *El Lucidario* en vez de *El Lapidario.*

# ÍNDICE DE MATERIAS

# PARTE CUARTA: ESBOZO DE UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL LULISMO

## CAPÍTULO XVIII

### Los albores del lulismo

Págs.

I. Introducción.

Lulismo, antilulismo y pseudolulismo. — Concepto de una Historia filosófica del lulismo. — Estado actual de las investigaciones. — El presente esbozo ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 9

II. Orígenes del lulismo.

Propagación de las doctrinas lulianas en vida de Lull. — Acción proselitista desplegada por Lull en París. — Colaboradores y adeptos de Lull. — Primeros grupos de discípulos suyos en Valencia, Marsella y París. — Tomás le Myésier y sus compilaciones lulianas.'— El Colegio misional de Miramar y la primera Escuela luliana. — Disposiciones testamentarias de Lull. — Los primitivos fondos manuscritos lulianos de Mallorca, París y Génova, y vicisitudes que han sufrido. — Los fondos actuales ... ... ... ... 14

III. Orígenes del antilulismo.

Recelos suscitados por las doctrinas de Lull. — Contaminación, en el siglo XIV, de las doctrinas lulianas con ideologías heréticas. — Reacción del inquisidor Nicolás Eymerich contra el lulismo. — Condenación de una lista de obras y doctrinas de Ramón Lull; examen de las mismas. — Circunstantancias históricas que explican este episodio. — Gestiones de los lulianos para desvirtuar la condenación. — Opúsculos antilulianos de Eymerich. — El *Dialogus contra lullistas*. — El tratado *Contra doctrinam Raymundi Lul*. — El rector de Silla ¿era luliano? — La *Fascinatio lullistarum*. — La *Incantatio studii Ilerdensis*. — Fin de la campaña antiluliana; la "Sentencia definitiva" de 1419 ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 30

IV. Orígenes del pseudolulismo alquimista.

El supuesto alquimismo de Lull; problemas que su estudio plantea. — La leyenda; su falsedad. — Las obras de alquimia aue le son atribuídas;

Págs.

aparición, apogeo y decadencia de esta literatura. — Su carácter apócrifo. — Su influencia en la historia del lulismo. — Examen de algunos escritos pseudolulianos de alquimia. — El *Testamentum* y los textos relacionados con él. — Elaboración, divulgación e imitación de otros textos pseudolulianos de alquimia en Inglaterra, Francia e Italia ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 45

## CAPÍTULO XIX

### El lulismo medieval

I. Las escuelas lulianas.

El lulismo levantino trecentista. — Privilegios reales de enseñanzas lulianas. — Fundación de cátedras y escuelas lulianas en Alcoy, Barcelona, Mallorca y Valencia. — Maestros lulianos trecentistas y cuatrocentistas. — Sus producciones literarias. — Tendencias doctrinales del lulismo barcelonés y mallorquín. — Doctrinas filosóficas de Daguí; examen especial de su *Metaphysica.* — Doctrinas de Jaime Janer y otros discípulos. — Irradiación del lulismo a Castilla, a Portugal y a Italia ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 59

II. Una transposición de Lull: Anselmo Turmeda.

Personalidad de Turmeda. — Obras suyas de interés filosófico. — El *Libre de bons amonestaments.* — La *Disputa de l'Ase.* — *El presente del hombre letrado para refutar a los partidarios de la Cruz.* — Conexión de esta obra con las polémicas cristiano-musulmanas y con la historia del lulismo ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 84

III. El antilulismo de Gersón.

Persistencia del lulismo parisién en los siglos XIV y XV. — Su irradiación al norte de Francia y a la región de Brabante y posible influencia en la *devotio moderna.* — Reacción antiluliana en los medios teológicos parisienses. — Prohibición oficial de las enseñanzas lulianas por la Facultad de Teología de París. — Campaña de Gersón contra el lulismo. — Ataques contra Lull contenidos en varios de sus opúsculos. — Examen especial del tratado *Super doctrina Raymundi Lulli.* — Significación y alcance del antilulismo parisién ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 88

## CAPÍTULO XX

### Raimundo Sibiuda (Sabunde) y el "Liber creaturarum"

I. La persona y la obra de Raimundo Sibiuda.

Estado actual de la crítica acerca de esta figura. — Discusiones acerca de su nombre, su patria y su vida. — El *Liber creaturarum.* — Otras obras que le han sido atribuídas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 101

Págs.

II. ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE RAIMUNDO SIBIUDA.

Orígenes doctrinales del *Liber creaturarum.* — Plan y fuentes arquitectónicas del mismo. — Estudio del Prólogo ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 109

III. EL "LIBER CREATURARUM".

Resumen del *Liber creaturarum.* — Influencias doctrinales ... ... ... ... 117

IV. EL LULISMO DE RAIMUNDO SIBIUDA.

El problema de la filiación luliana de Sibiuda. — El fondo agustiniano-anselmiano-franciscano. — Líneas esenciales de la teodicea, la psicología y la ética sibiudianas. — Las notas específicamente lulianas. — Significación filosófica de Sibiuda ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 143

V. INFLUENCIA DEL "LIBER CREATURARUM".

Influencia ejercida por el *Liber creaturarum* en el período del Renacimiento. — Los *Essais* de Montaigne y los *Pensées* de Pascal. — Ediciones, compendios y refundiciones de la obra de Sibiuda. — Estudios actuales ... 158

## CAPÍTULO XXI

### EL LULISMO EN EL RENACIMIENTO

I. INFLUENCIAS LULIANAS EN NICOLÁS DE CUSA.

El lulismo en Italia durante los siglos XIV y XV. — Nicolás de Cusa; su importancia en la propagación del lulismo. — Entusiasmo del Cusano por los escritos de Lull. — Su posición respecto al *Ars magna.* — Asimilación y reforma de doctrinas lulianas, por el Cusano. — Nicolás de Cusa y Sibiuda ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 177

II. EL LULISMO EN LA FILOSOFÍA EUROPEA DEL RENACIMIENTO.

El lulismo entre los platónicos florentinos; Besarión y Pico de la Mirándola. — El Arte de Lull y la Cábala. — El lulismo renaciente en Francia. — Lefèvre d'Étaples y sus ediciones. — El círculo luliano de Lefèvre. — Bouvelles; sus relaciones con los lulistas españoles. — Lavinheta; sus actividades docentes y editoriales. — Examen de la *Explanatio.* — Remigio Rufo y la *Rhetorica* pseudoluliana. — El lulismo en Alemania. — Cornelio Agripa y sus *Commentaria in Artem brevem.* — El lulismo alquimista; Paracelso. — Mnemotécnica y lulismo. — Jordano Bruno. — Sus actuaciones lulianas en Europa. — Análisis doctrinal de algunos de sus comentarios lulianos. — Influencias lulianas en Campanella. — Desarrollo ulterior del enciclopedismo lulista: el tolosano Gregoire, Pace y Valerio de Valeriis. — Las ediciones de Lázaro Zetzner. — Juan Enrique Alsted; estudio especial de la *Clavis artis lullianae* ... ... ... ... ... ... ... ... ... 197

Págs.

III. El lulismo en la España de los Austrias.

Esplendor del lulismo español en el siglo xvi; hechos culturales que lo presagian. — Introducción del lulismo doctrinal en Castilla. — Las aficiones lulianas de Cisneros. — El foco luliano de Alcalá; Nicolás de Pax. — El grupo luliano de Valencia; Alfonso de Proaza y Juan Bonllabí. — Actuación de los mallorquines Oleza y Albertí.

Felipe II y su decidida protección al lulismo. — Adquisición de obras lulianas para la biblioteca de El Escorial. — Dimas de Miguel y sus relaciones con Bellver y Vileta. — La cuestión luliana ante el Concilio de Trento. — Vileta y Arce de Herrera. — La Academia Matemático-Filosófica de Madrid; Pedro de Guevara. — El lulismo de Juan de Herrera. — Arias de Loyola, Juan Seguí y Antonio Lull. — Más actuaciones lulianas de Felipe II.

El lulismo peninsular del siglo xvii. — Gestiones diplomáticas en Roma. — Lulianos notables: Sánchez de Lizárazu, Daza y Núñez Delgadillo. — El lulismo en Flandes; Alonso de Cepeda.

El lulismo seiscentista en Mallorca. — El Colegio de la Sapiencia. — Los lulianos Busquets, Riera y Vidal. — La Orden franciscana, en favor de Lull. — Francisco Marzal; su extraordinaria influencia en el movimiento lulista. — Místicos, teólogos y apologetas lulianos en la segunda mitad del siglo xvii. — La Real y Pontificia Universidad Luliana de Mallorca ... 250

IV. La reacción antiluliana.

Reproches de los renacentistas contra Lull. — Persecuciones desatadas contra el lulismo en los medios teológicos españoles. — Actuaciones de la Curia Romana en pro y en contra de Lull. — Crítica de las doctrinas lulianas por los filósofos renacentistas; Fernando de Córdoba y Pedro Ciruelo. — El antilulismo en los literatos españoles del siglo xvii. — El antilulismo en Flandes; Orobio de Castro ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 279

## CAPÍTULO XXII

### El lulismo en la época moderna

I El lulismo europeo del siglo xvii.

El lulismo francés seiscentista. — Ediciones y traducciones de textos lulianos. — Trabajos biográficos y bibliográficos acerca de Lull. — El lulismo alquímico. — La corriente luliana retoricista. — La tendencia lógico-enciclopédica dentro del lulismo.

El lulismo alemán seiscentista; sus características peculiares. — Su entronque con las aspiraciones a constituir un saber universal. — Debate europeo en torno al Arte de Lull, en relación con esas aspiraciones. — Descartes y su valoración del método luliano. — Críticas adversas de Bacon y Gassendi.

Ensayos de reforma del Arte luliana en sentido enciclopédico. — El P. Izquierdo y su *Pharus scientiarum*. — Consulta imperial al P. Kircher;

Págs.

el *Ars magna sciendi.* — Leibniz; su *De arte combinatoria.* — Importancia del nuevo método en su obra filosófica y científica. — Más influencias lulianas en Leibniz ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 289

II. La edición de Maguncia.

El Elector Palatino Juan Guillermo y su corte de Düsseldorf. — Ivo Salzinger; su fisonomía intelectual. — ¿Era Salzinger alquimista? — Proyecto de una magna edición de las obras de Lull. — Trabajos preparatorios y colaboraciones de sabios europeos. — Discrepancias exteriorizadas por éstos. — Escritos originales de Salzinger: los *Perspicilia lulliana philosophica,* la *Revelatio Secretorum Artis* y el *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem.* — Nueva interpretación del sistema luliano por Salzinger; sus precedentes. — Salzinger y los lulianos de Mallorca.
La etapa maguntina de Salzinger. — Aparición de los primeros volúmenes de las *Opera R. Lulli.* — Análisis de su contenido. — La cátedra luliana de Maguncia. — Muerte de Salzinger. — Continuación de su empresa y aparición de nuevos volúmenes. — Balance de los resultados.
Literatura luliana en Alemania derivada de la edición de Maguncia. — El *Prodromus* de Köchling y el *Dialogus möguntinus* del P. Fornés. — El curso del P. Krenzer. — Publicaciones lulianas de Franz Philipp Wolff. — El P. Honorio Cordier ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 323

III. El lulismo crítico y erudito.

El lulismo mallorquín en el siglo xviii. — El P. Jaime Custurer; las *Disertaciones históricas.* — Repercusión europea de esta obra. — Los discípulos mallorquines de Salzinger y su actuación en España. — Las ediciones setecentistas de textos lulianos. — La erudición biobibliográfica. — Incorporación de los Capuchinos españoles al lulismo; el P. Luis de Flandes. — El P. Antonio Raimundo Pasqual y sus trabajos lulianos ... ... ... ... 354

IV. Las polémicas lulianas.

Persistencia del antilulismo entre los dominicos de Mallorca. — Juicios del P. Feijóo sobre Lull y polémica suscitada a propósito de ellos. — Contestaciones de los PP. Tronchón, Torreblanca, Luis de Flandes, Bartolomé Fornés y Raymundo Pasqual, y réplicas de Feijóo.—Posición ideológica de los PP. Feijóo y Pasqual. — Otras polémicas doctrinales coetáneas de asunto luliano. — Disputas entre dominicos y franciscanos en Mallorca acerca del culto al Beato Lull. — Más disputas en el Seminario, e intervenciones del obispo señor Díaz de la Guerra ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 369

CAPÍTULO XXIII

El lulismo contemporáneo

I. La decadencia del lulismo.

La caída del lulismo en España y en Europa. — Sus causas generales y locales. — Fin de la Universidad luliana de Mallorca. — Ignorancia sobre Ramón Lull en esta época y deformaciones a ella subsiguientes. — Lull a los ojos del siglo xix ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 383

Págs.

II. Renacimiento de los estudios lulianos en el siglo xix y en el actual.

La vuelta al lulismo. — Francisco de P. Canalejas y su ensayo sobre Lull; examen del mismo. — Lull en la literatura histórica ochocentista. — El movimiento de la "Ciencia española" y su reivindicación de Lull y del lulismo. — Trabajos lulianos de Menéndez y Pelayo. — Aportaciones lulianas de la escuela arabista española. — Bonilla y Sanmartín; últimas derivaciones del movimiento de la "Ciencia española".

El renacimiento actual de los estudios lulianos; hechos que lo han provocado.—La monografía de Littré y Hauréau sobre Lull; sus antecedentes y repercusiones en la literatura europea. — La publicación de los textos catalanes de Lull. — Las nuevas corrientes en la investigación de la filosofía medieval.

El lulismo contemporáneo en Mallorca; su carácter total. — Lull en el renacimiento literario mallorquín. — Nuevo interés por las doctrinas lulianas. — El antilulismo de Weyler y Laviña. — Actualización del pensamiento luliano por el obispo Maura. — Otras aportaciones al estudio de la filosofía y de la teología lulianas. — La "Escuela lulista de Mallorca".

El movimiento luliano contemporáneo en Cataluña; sus dos fases principales. — El lulismo doctrinal. — *La Tradició Catalana* de Torras y Bages, y reacción que suscitó. — Salvador Bové y su intento de revalorización de la filosofía y teología lulianas. — La *Revista Luliana.* — Otras manifestaciones de la tendencia orientada por el Dr. Bové. — El lulismo de Diego Ruiz; examen de su obra *Lull, maestro de definiciones.* — Lull y la "Filosofía del Novecientos". — Rubió y Lluch y su escuela; nuevo rumbo de los estudios lulianos. — Impulso dado a los mismos en ocasión de las conmemoraciones centenarias.

El renacimiento actual del lulismo en el extranjero: en Francia, en Alemania, en Inglaterra y Estados Unidos, en Italia. — Conclusión ... ... 387

# PARTE QUINTA: LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV

## CAPÍTULO XXIV

### La Escolástica en el siglo xiv

I. Perspectiva general.

Desplazamiento del interés filosófico en el siglo xiv. — Los nuevos problemas lógicos, psicológicos y epistemológicos. — Los problemas políticos. — Direcciones filosóficas fundamentales: la antítesis de tomismo y escotismo, por un lado; de realismo y nominalismo, por otro. — Repercusión de estas varias corrientes en España ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 441

II. El tomismo.

La anónima *Summa totius logicae Aristotelis.* — Consolidación del tomismo en la provincia dominicana de Aragón. — Maestros españoles de la Orden en París. — Principales escritores tomistas. — Nicolás Eymerich. —

Págs.

Juan de Monzón. — San Vicente Ferrer. — Pedro de Aragón y la introducción del tomismo en Armenia ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 444

III. El escotismo.

Esplendor de la filosofía franciscana en España durante el siglo xiv.

Antonio Andrés. — Datos biográficos. — Su Comentario a la *logica vetus*. — El Comentario y las Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles; dudas acerca de su autenticidad. — El Comentario a las Sentencias; su carácter apócrifo. — Doctrinas lógicas de Antonio Andrés.

Otros escotistas catalano-aragoneses: Pedro Tomás, Guillermo Rubió y Francisco Eiximenis. — El franciscano gallego Álvaro Pelayo ... ... ... ... 459

IV. Las tendencias doctrinales en otras Órdenes religiosas.

La Orden Carmelitana. — Maestros y estudiantes españoles de teología, en París. — Escritores carmelitas de teología y filosofía. — Consideración especial de Guido de Terrena.

La Orden de San Agustín. — Bernardo Oliver. — Alfonso Vargas de Toledo ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 481

V. Las tendencias filosóficas entre los clérigos seculares.

Teólogos españoles del siglo xiv pertenecientes al clero secular; Alfonso Dionís y Fernando de Vargas. — Averroístas españoles; Tomás Escoto. — El cultivo de la Filosofía pura en las Facultades de Artes; Sebastián de Aragón ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 492

CAPÍTULO XXV

La filosofía del siglo XIV en los autores no escolásticos

I. El infante don Juan Manuel.

La literatura filosófica española en lengua vulgar.

Don Juan Manuel; su significación en la cultura del siglo xiv. — Semblanza de don Juan Manuel. — Su crianza y su educación. — Su rango social. — Sus intervenciones en la vida pública. — Sus ocios nobiliarios. — Su producción literaria. — Catálogo y cronología de sus obras.

Examen de las principales producciones de don Juan Manuel. — *El Conde Lucanor*. — El *Libro Infinido*. — El tratado *De las maneras del amor*. — El *Libro de la Caballería*. — El *Libro del Caballero et del Escudero*. — El *Libro de los Estados*. — Influencias lulianas en las dos últimas obras. — Don Juan Manuel, heredero de la tradición alfonsina ... ... ... ... 499

II. Los tratadistas políticos de la casa real de Aragón.

El infante don Juan, patriarca de Alejandría. — Sus escritos. — Doctrinas morales y políticas. — El infante don Pedro y su tratado *De regimine principum* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 523

Págs.

III. La literatura de asunto filosófico.

El *Somni* de Bernat Metge. — Asunto y fuentes de la obra ... ... ... ... 526

# PARTE SEXTA: LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XV

## CAPÍTULO XXVI

### La Escolástica en el siglo xv

I Perspectiva general.

Caracteres de la filosofía en el siglo xv. — Las antiguas tendencias y el humanismo. — Principales problemas planteados. — Aparición de la teología salmantina ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 531

II. Las direcciones doctrinales antiguas.

Juan de Torquemada. — Su vida y sus obras. — Su orientación ideológica general. — Doctrina del primado pontificio. — Potestad del Papa en los asuntos temporales. — Legitimidad del poder imperial.

Alfonso de Madrigal, *el Tostado.* — Su vida y sus obras. — Sus aficiones prerrenacentistas. — Doctrina democrática acerca de la constitución de la Iglesia. — Examen de sus oraciones académicas. — Noticia de la *Super locum Isaiae,* etc. — La repetición *De beata Trinitate;* su asunto, desarrollo y conclusión. — La repetición *De statu animarum post hanc vitam;* su asunto. — Conclusiones sobre la morada de las almas en la vida futura. — El lugar del infierno. — La repetición *De optima politia.* — Su asunto: la doctrina platónica sobre la comunidad de las mujeres en el Estado. — El texto aristotélico y su comentario. — Conclusiones acerca de los regímenes políticos. — Líneas generales de una política de la población. — Refutación del comunismo sexual. — Respuesta a las objeciones de los platónicos.

Juan *el Canónigo.* — Su identidad con Juan Marbres. — Su comentario a la Física de Aristóteles. — Algunas doctrinas características de este Comentario.

Pedro Garsía. — Su oposición a Pico de la Mirándola. — Examen doctrinal de sus *Determinationes magistrales* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 534

III. Las nuevas corrientes doctrinales.

Pedro de Osma. — Su vida. — Sus escritos. — Su orientación doctrinal en teología. — Sus *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles;* doctrinas principales.

Fray Diego de Deza. — Su vida. — Sus obras. — Su relación a Juan Capreolo. — Innovaciones en el método introducido por éste. — Doctrinas teológico-filosóficas más importantes.

Renacimiento de la filosofía tomista, y en general de la peripatética, hacia fines de siglo. — Ediciones y traducciones de Santo Tomás, San Al-

Págs.

berto y otros autores. — El renacimiento escotista; los comentarios a Aristóteles, de fray Pedro de Castrovol.
La dirección nominalista. — Jacobus Magnus de Toledo y los nominalistas españoles en París. — La Universidad de Salamanca y su actitud frente al nominalismo. — Fecha de la introducción de éste en España. — El nominalismo en Salamanca y en Alcalá ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 564

## CAPÍTULO XXVII

### La filosofía a través de las producciones literarias del siglo XV

I. La poesía y la didáctica filosóficas y la literatura moral.

Ausias March. — Sus *Cánticos*. — Paralelo con el Dante. — Doctrinas metafísicas, psicológicas y morales.
El bachiller Alfonso de la Torre. — Examen de su *Visión deleitable de la filosofía y artes liberales*.
Pedro de Luna. — Sus obras. — Las *Consolaciones de la vida humana*.
Moralistas valencianos y catalanes: Jaime Roig, Francisco Carroç, Felipe de Malla ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 587

II. La literatura social y política.

Ruy Sánchez de Arévalo. — Su vida y sus escritos. — Examen de los principales. — El *Vergel de los príncipes* y la *Suma de la Política*. — Obras de asunto histórico, social y jurídico. — El *De monarchia orbis*. — El *Speculum vitae humanae*. — El *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios pueros et juvenes* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 595

III. La mística.

La literatura mística en Castilla durante el siglo xv. — Traducciones de místicos extranjeros. — Primeras producciones de la mística nacional.
La mística catalana cuatrocentista. — Influencia del cenobio de Montserrat y participación de los medios cortesanos. — Sor Isabel de Villena y su *Vita Christi* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 602

IV. Apéndice: La filosofía en las concepciones populares.

Supersticiones mágicas y astrológicas en la España medieval. — Su introducción en Castilla y en Cataluña. — La alquimia. — Don Enrique de Villena; sus tratados científicos. — La lucha contra las supersticiones; fray Lope de Barrientos.
Mitos y leyendas españoles en la Edad Media. — La leyenda de Buda. — La historia del Santo Grial. — El mito de Psyquis, y sus dos formas. — Significación filosófica de esas concepciones populares ... ... ... ... 605

Págs.

## CAPÍTULO XXVIII

### Los albores del Renacimiento

I. Las nuevas versiones en romance.

Características generales del Renacimiento. — La renovación filosófica y su alcance. — La introducción del Renacimiento en España. — La corte literaria de don Juan II. — La disputa de Alonso de Cartagena con el Aretino. — Alonso de Cartagena, considerado como traductor.

Versiones de Séneca. — Consideración especial de las de Alonso de Cartagena y Fernán Pérez de Guzmán. — Versiones de clásicos cristianos y de obras medievales. — Versiones de Platón. — Pedro Díaz, considerado como traductor. — Versiones de Aristóteles. — El príncipe de Viana y su traducción de las *Éticas*.

La corte literaria de los reyes de Aragón. — Versiones catalanas en tiempo de Pedro IV y de Martín I *el Humano*. — La corte literaria de Alfonso V *el Magnánimo* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 611

II. Imitaciones de los clásicos de asunto filosófico.

Pedro Díaz de Toledo y sus obras originales. — El *Razonamiento sobre la muerte del marqués de Santillana.*

Juan de Lucena. — Asunto y desarrollo doctrinal de su *Libro de la vida beata.*

El doctor Ferrán Núñez y sus opúsculos *Del verdadero nombre de amor* y *De la bienaventuranza* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 634

III. Un filósofo español prerrenacentista.

Fernando de Córdoba. — Su fama extraordinaria. — Hechos principales de su vida. — Obras que escribió. — Cuáles revisten interés filosófico — Examen del *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis.*

Consideración final ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 642

Índice alfabético de autores ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 651

Índice de materias ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 675